

2m11.3367.5

Université de Montréal

Mort et occultation de la mort dans la phénoménologie du XXème siècle

Par

Hugo Doyer

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie.

Août 2005

© Hugo Doyer, 2005



B

29

U54

2006

V.009

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Mort et occultation de la mort dans la phénoménologie du XXème siècle

Présenté par

Hugo Doyer

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes


Président-rapporteur


Directeur de recherche


Membre du jury

Résumé

Mort et occultation de la mort dans la phénoménologie du XXe siècle

Mots clés : phénoménologie, métaphysique (ontologie), mort (occultation), vérité, temps.

Le XXe siècle a vu une multiplicité de disciplines prendre pour objet un trait curieux de l'être humain : sa tendance à vouloir occulter sa propre mort. Cette étude passe en revue la conception de la mort de cinq phénoménologues du XXe siècle (Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas et Eugen Fink) et y souligne le traitement accordé au thème de l'occultation de la mort. Apparaissent ainsi des phénoménologies réinvestissant une forme inconnue de survie en même temps que d'autres phénoménologies critiquant ces premières à l'aide d'une interprétation généalogique de la croyance en l'immortalité qui la reconduit, de même que toute la tradition spéculative qui l'entoure (dualisme ontologique basé sur le temps, conception « spatiale » du temps, vérité comme adéquation, mort comme transition), à une recherche de consolation et de réconfort par l'humain doublement traumatisé (deuil et angoisse) par la mort, à un amour par trop humain de la vie et la volonté de la garder toujours.

Ce bref parcours cherche aussi à faire saillir un certain nombre de traits communs, aussi bien aux phénoménologues du XXe siècle qu'aux penseurs contemporains d'autres disciplines (Morin, Ariès, etc.) : un pas de recul « épistémologique » généralisé face à l'inconnu de la mort (l'« autre » face de la mort n'est plus peuplée par l'imagination, mais est plutôt traitée comme telle) et l'élaboration, chez Heidegger et Fink surtout, d'une généalogie des formes diverses de la croyance dans une forme de (sur-)vie *post mortem*.

Resume

Death and Occultation of Death in Twentieth Century Phenomenology

Key words: phenomenology, metaphysics (ontology), death (occultation), truth, time.

During the twentieth century, many different sciences noticed and investigated a curious behaviour of human being: his tendency to wish to occult his own death. This paper studies the way death is conceived by five twentieth century phenomenologists (Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas et Eugen Fink) and stresses how the occultation of death is perceived, when it is at all. Thus simultaneously appear phenomenologies loyal to the ancient belief in a form of survival (an *unknown* form) and latter phenomenologies, criticizing the former on the basis of a genealogical interpretation of the belief in immortality that traces it back, as well as all the speculative tradition that surrounds it (ontological dualism based on time, “spatial” conception of time, truth as *adequatio* and death as transition), to a human desire of consolation and reassurance, a desire emerging from a doubly traumatised human being (by mourning and anxiety), to a all too human love of life and the will to keep it forever.

This short research also seeks to identify certain features common to both twentieth century phenomenologists and contemporary thinkers of other sciences (Morin, Ariès, etc.): a generalized “epistemological” withdrawal concerning the unknown of death (the “other” face of death is no longer populated by the imagination, but is rather taken as such) and the elaboration, in Heidegger’s and Fink’s works mainly, of a genealogy of the various forms of belief in a form of *post mortem* survival.

Table des matières

	Introduction	
I	Mort, mortalité et rapport à la mort	p. 1
II	La question de l'immortalité	p. 4
III	La question de l'occultation de la mort – contexte intellectuel du XXe siècle.	p. 8
1.	En amont de <i>Sein und Zeit</i> : Mort et survie de Max Scheler	p. 17
2.	Heidegger : la mort, la vérité, le temps	p. 23
2.1	Le <i>Dasein</i> comme être pour la mort	p. 26
2.2	Le <i>Dasein</i> et la « (non-)vérité de l'existence » – le mortel et le (dé-)voilement	p. 31
2.2.1	Être pour la mort inauthentique, quotidienneté et $\Lambda\eta\theta\eta$	p. 34
2.2.2	Être pour la mort authentique et $\text{Αλ}\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$	p. 41
2.3	Authenticité et inauthenticité, résolution devançante et intratemporalité : les guises de l'être pour la mort et le temps	p. 44
2.3.1	L'avenir de la résolution devançante : authenticité et finitude	p. 45
2.3.2	L'avenir de la <i>Verfallenheit</i> : inauthenticité et intratemporalité	p. 46
3.	Jean-Paul Sartre : épigone ou critique?	p. 52
3.1	L'être de Sartre comme fondamentalement scindé – le néant comme <i>discrimen</i> ontologique	p. 52
3.2	L'être-pour-soi et les autres réalités issues du néant	p. 53
3.3	La mort, seule « communication » possible entre le Pour-soi et l'être en soi	p. 57
4.	Lévinas : la mort d'autrui et le temps infini de l'Autre	p. 62
4.1	Le face-à-face comme point de départ phénoménologique et la critique du <i>Dasein</i> comme <i>Mitsein</i>	p. 63
4.2	Un nouveau temps : la diachronie	p. 68
4.3	L'« ouverture » de la mort chez Lévinas contre l'anéantissement chez Heidegger	p. 70
5	Poursuite de l'interprétation généalogique de l'occultation de la mort après Heidegger – Eugen Fink et Françoise Dastur	p. 75
5.1	Eugen Fink et Martin Heidegger	p. 76
5.2	« Origines thanatologiques des arrières-mondes » : la mort, « moteur » de la spéculation humaine	p. 81
5.3	La critique de la tradition	p. 87
	Conclusion	p. 90
	Bibliographie.	p. V

Annexe I : Le vocabulaire de Heidegger dans <i>Sein und Zeit</i> relatif à l'« occultation » de la mort et à l'inauthenticité	p. VII
Annexe II : Le vocabulaire de Heidegger dans <i>Sein und Zeit</i> relatif à l'« ouverture » de la mort et à l'authenticité	p. XI

Remerciements

Puisque ce mémoire de maîtrise trouve ses intuitions fondamentales dans *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, il s'impose d'abord et avant tout de rendre ici hommage au professeur Jean Grondin, qui m'a introduit à ce philosophe aussi bien qu'à l'histoire de la métaphysique qui l'a précédé et au plaisir d'en devoir lire les auteurs incontournables.

Je remercie également le professeur Jean-François Courtine de la Sorbonne pour m'avoir aidé dans l'élaboration et la rédaction des sections portant sur Heidegger et Lévinas, mais également pour m'avoir donné accès aux *Archives Husserl* de Paris où j'ai pu mettre la main sur le livre autrement introuvable d'Eugen Fink (*Metaphysik und Tod*), dont l'analyse constitue la cinquième et dernière section du présent mémoire.

Cependant, si le thème de ce mémoire exhorte, comme toute philosophie authentique, à rendre vivante la pensée d'auteurs morts et à ne pas s'en tenir aux livres dans lesquels elle est consignée, c'est avant tout en raison des philosophes eux-mêmes, de ces hommes qui, des siècles avant notre ère, craignaient l'écriture – tant pour eux l'affaire de la philosophie était étrangère à l'érudition.

Cette leçon, toutefois, m'avait déjà été enseignée des années avant de lire pour la première fois de la philosophie. Aussi me faut-il réserver un espace spécial pour honorer père, mère et frère. Ils m'ont appris que l'intérêt des livres – même ceux portant sur la mort – réside tout entier dans le fait d'être un signe renvoyant à la vie, que leur véritable dessein est d'initier *ad hominem* une réflexion chez un lecteur qui, en le concernant, l'invite à remettre en question ce qu'il prenait auparavant pour allant de soi et à transformer sa vie en conséquence. Mais ils m'ont aussi appris à me défier de l'idéologie dominante et des conventions, à ne pas prêter l'oreille aux on-dit, à suivre ma propre voie et à penser par moi-même, autrement dit, à aimer la sagesse.

Je leur dois tout.

à Georgette, Jacques et Boris.

Introduction

I – Mort, mortalité et rapport à la mort

Si la tendance se maintient, nous mourrons tous – voilà matière à inquiéter. Pourtant, tant que la mort n'est pas imminente, nous semblons habituellement vivre avec elle dans une relative quiétude, et ce bien que la vie demeure ce que nous, vivants, chérissons le plus, même si nous employons tous les moyens pour éviter les morts accidentelles. Mais la mort elle-même, par opposition à ces accidents particuliers par lesquels elle « se produit », est une propriété essentielle de tout vivant et se présente comme inéluctable et nécessaire. S'ouvre ici l'espace d'une distinction cruciale : celle entre les divers « événements » ou « cas » de la mort et la mortalité, entre les diverses causes dont *peuvent* mourir les vivants et le fait qu'ils *doivent* mourir à un moment indéterminé (« un jour »).

S'il est certes possible d'attribuer aux animaux une conscience de ces causes de la mort (sous la forme du danger), il faut toutefois limiter la conscience de la nécessité de la mort, ou mortalité, à l'être humain. Seul ce dernier, en effet, a la possibilité de se rapporter à la mort (à sa propre mort) : l'animal, quant à lui, l'esquive en tentant d'éviter les « accidents » mortels (*le danger*). Il devient par ailleurs possible, une fois cette distinction faite, d'aborder spécifiquement la mort en tant que telle, c'est-à-dire en tant que mortalité, en tant que rapport humain à la mort, et de distinguer cette démarche de la science qui a affaire aux morts particulières (*biologie* ou *thanatologie*).

« Nous mourrons tous (un jour) » est donc une affirmation alarmiste, puisque « Nous *en* mourrons tous (de telle ou telle cause extérieure) » est l'affirmation alarmante par excellence : cette dernière aurait pour conséquence l'état d'alerte

maximal et la mobilisation de tout le potentiel humain disponible pour contrer la cause de cette mort « assurée » (cette cause renverrait en fait à l'ultime accident mortel dont tous peuvent mourir, et non à leur mortalité elle-même, au fait qu'ils doivent mourir). Mais aussi parce que la mort dont il est question dans « Nous mourrons tous » n'est « que » ce fait, pour un humain, de devoir mourir (un jour), fait que connaissent bien les humains pour qui la mort ne représente pas encore un danger, car elle est sans cesse reportée à « un (autre) jour ». Ce « fait » est d'ordinaire abordé comme une abstraction un peu douteuse (du moins, dont on aimerait douter), car il s'agit d'une loi universelle, de la majeure « Tous les humains sont mortels », que tous acceptent, mais dont ils renvoient toujours la subsumption à un autre (comme ici, à Socrate), bref à personne, espérant secrètement n'être pas subsumés à leur tour, ne pas devenir un cas particulier de cette loi. De plus, l'« après » et l'« ailleurs » dont parlent tous les jours les nouveaux endeuillés trahissent une foi largement répandue dans la survie, dans une forme d'immortalité de la personne de l'être disparu. Par cette réduction de la mort à un fait ou par cette foi qui en relativise l'aspect négatif-privatif, ou encore par les deux, l'humain se donne les moyens de vivre avec la mort dans cette relative quiétude – du moins jusqu'à ce que la mort, devenue imminente, l'en fasse douter.

Le XXe siècle a vu un grand nombre d'auteurs de diverses disciplines prendre pour objet le rapport occultant de l'humain à la mort, rendant aussi possible la critique généalogique des doctrines de l'immortalité qui lui est spécifique¹.

¹ Il faudrait évidemment retracer dans les siècles antérieurs les précurseurs de cette démarche, faire référence à Nietzsche et au sens qu'il donne à la « généalogie ». Mais on peut trouver des intuitions de cette généalogie de la croyance en l'immortalité qui s'explique au XXe siècle bien avant Nietzsche et son siècle. Prenons pour exemple ce mot de Galilée, tiré des *Dialogues des grands systèmes du*

Toutefois – et il importe de ne pas le minimiser – le XXe siècle, comme les autres qui l’ont précédé, a aussi donné jour à des plaidoyers en faveur de la croyance en l’immortalité. Pour simplifier et schématiser, on y trouve donc deux positions conflictuelles : d’une part un discours, largement hérité de la tradition, relativisant la mort par l’affirmation d’une forme de survie ou de vie *post mortem* (oxymore qui exige un effort particulier de la pensée pour être concilié) et, d’autre part, un discours critiquant cette première position en en faisant le dérivé d’un penchant naturel de l’humain à occulter sa mort.

Cette étude se propose d’analyser dans un ordre chronologique¹ certaines interprétations de la mort qui furent fournies au XXe siècle par divers auteurs catégorisés comme « phénoménologues » (Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Émmanuel Lévinas et Eugen Fink) – le choix de ceux-ci fait inévitablement place à une part d’arbitraire, vu le nombre important d’auteurs qu’il exclut forcément. Toutefois, cette grande diversité d’auteurs et de points de vue conflictuels ne doit pas empêcher de voir qu’ils prennent tous part au même contexte intellectuel (*Zeitgeist*) et que, malgré leurs nombreuses et importantes différences et divergences, un grand nombre de démarches contemporaines partagent des caractéristiques fondamentales. Afin de pouvoir faire saillir certains traits propres aux pensées de la mort du XXe siècle en général, et non exclusivement aux « phénoménologies de la mort », il faudra

monde : « Les gens qui exaltent tant l’incorruptibilité, l’inaltérabilité et ainsi de suite parlent ainsi, je crois, à cause de leur grand désir de vivre longtemps et par crainte de la mort, sans considérer que si l’homme avait été immortel, ils n’auraient pas eu à venir au monde. Ces gens méritent de rencontrer une tête de Méduse qui les transformerait en statues de diamant et de jade et leur donnerait ainsi l’occasion d’être plus parfaits qu’ils ne le sont (nous soulignons) », cité in QUILLOT, Roland, *Qu’est-ce que la mort?*, p. 99. Cependant, une telle recherche exigerait des développements que l’économie de cette étude, limitée au XXe siècle, ne peut permettre.

¹ Ordre qui s’impose par le fait que les interprétations en question sont largement influencées par celles qui les précèdent, que ce soit parce que la seconde s’érige en réaction à la première ou encore parce qu’elle en hérite des traits fondamentaux.

également se limiter à ne renvoyer que ponctuellement à quelques autres auteurs (Morin, Jankélévitch, Ariès, etc.).

En prenant pour objet la mortalité ainsi comprise comme rapport à la mort, c'est donc l'action de spéculer sur l'« après-vie » (l'élaboration des doctrines diverses qui s'affrontent sur le lieu, le temps et le mode de la survie) qui devient l'objet de la recherche, et cesse donc par là d'être la source pour l'élucidation du mystère de l'inconnu ouvert par la mort. C'est donc cette activité de l'humain qui dirige (explicitement ou encore tacitement et implicitement, mais non moins fermement) les interprétations de la mort qui la relativisent, la réduisent à une transition, etc., qui est étudiée. Toutes les croyances les plus diverses en matière d'« après »-vie sont donc rangées les unes à côté des autres sur un pied d'égalité, comme autant de différents rapports possibles avec la mort, au même titre, par exemple, que la conception de la mort qui correspond à la témérité suicidaire de l'aspirant martyr.

II – La question de l'immortalité

De l'épopée de *Gilgamesh* au clonage humain, les formes de la foi en l'immortalité n'ont cessé de changer, d'évoluer et de s'adapter au *Zeitgeist* – toutefois, l'idée elle-même d'une (sur)vie « après » la mort est demeurée incontestée tout au long des siècles qui nous séparent des plus primitifs cultes des morts. Le caractère négatif, privatif de la mort est donc toujours demeuré relatif : la mort exerçant tout au plus une transition entre deux « mondes ». Cette croyance en l'immortalité est à ce point coextensive au fait culturel humain¹ qu'il semble

¹ Certains anthropologues et ethnologues ont affirmé l'« universalité » des croyances en l'immortalité sur la base d'études comme *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité* de James Thayer

impertinent de demander si la mort ne pourrait pas « ouvrir », pour ainsi dire, sur le néant plutôt que sur une forme quelconque d'« après-vie » soutenue par telle ou telle autre culture. Certaines des pensées sollicitées par cette étude s'exposent au risque d'une telle impertinence.

Si l'on accepte, suivant l'expression de Rilke¹, que la mort ait deux faces, l'une connue, l'autre inconnue, alors il faut admettre que tous les discours qui veulent lui correspondre sont constitués, d'une part, d'un certain nombre d'évidences partagées, tirées de l'expérience immédiate, et d'autre part, d'un certain nombre de présuppositions, de conjectures sur cette face qui est « détournée de nous ». Les pensées qui seront ici étudiées, quoiqu'elles partagent un vague consensus sur ce qui est donné (le phénomène de la mort d'autrui, du deuil, de l'angoisse), peuvent, pour simplifier, se diviser en deux « positions » contradictoires du moment qu'elles sont abordées selon leur interprétation de ce qui n'est pas donné (ce qui « suit » la mort)². D'une part de cette discrimination se trouvent Max Scheler et Emmanuel Lévinas, défenseurs d'une probabilité supérieure d'une forme inconnue de continuation de la vie « après » la mort, et de l'autre, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre et Eugen Fink,

Addison ou celles de Frazer et Deffontaines (citées dans MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, p. 21). Il suffira ici de souligner que la croyance en l'immortalité ou survie de la personne humaine après la « mort » est, malgré les formes variées qu'elle prend, un trait commun à la spéculation humaine qui ne connaît que de très rares exceptions (trait qui, par conséquent, ne connaît pas d'équivalent en termes d'« universalité »). On peut penser au bouddhisme comme l'une de ces exceptions (en ce qu'il vise le *Nirvāṇa*, ou extinction, c'est-à-dire la sortie hors du *Samsāra*, sempiternel cycle des réincarnations), mais même ce cas est discutable et est réintégré par Morin dans les croyances en une forme de survie – nommément dans la croyance de la fusion de l'individualité dans le principe universel après la mort, Cf. pp. 107-131 (« l'universalité de l'homme »).

¹ RILKE, Rainer Maria, *Lettre à Muzot* (1925), p. 332, cité in M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 364.

² Ce que Jacques Choron formule clairement, dans *La mort et la pensée occidentale* : « l'histoire du problème de la mort dans la pensée philosophique est l'histoire des tentatives visant à démontrer que, ainsi que les être humains voudraient le croire et comme le prétendent les mythes et les doctrines religieuses – la mort n'est pas définitive et la survie après la mort n'est pas une illusion. / C'est aussi l'histoire du scepticisme croissant concernant ces croyances et affirmations diverses » (p. 20).

pour qui les « sources » qui révèlent les images de l'« après-vie » ne sont pas recevables philosophiquement, et pour qui il est préférable de laisser être l'inconnu de la mort comme tel. Pour les uns, la vie affirme par certaines médiations sa continuation au-delà de la mort, pour les autres la mort demeure impensée tant et aussi longtemps que ces médiations ne sont pas évacuées de son interprétation. Dans ces deux rapports opposés à la tradition (rationalisation *a posteriori* et appropriation, d'une part, contre rejet critique et interprétation généalogique, de l'autre) ce sont donc deux manières de traiter l'inconnu qu'ouvre la mort qui se donnent à voir. Si l'humain considère habituellement que la vie est un bien (ce qui se laisse déduire du fait que sa perte est presque universellement vécue et comprise comme un mal, ou comme le pire des maux), ce qu'impliquent ces interprétations de l'inconnu devient de toute première importance : en effet, s'il pouvait faire en sorte que l'inconnu suivant sa mort soit synonyme de néant ou synonyme d'une « autre » vie (d'une *survie*), il est fort à parier que l'humain choisirait sans hésiter l'« autre » vie (fût-elle autre chose qu'un éternel séjour en enfer¹). Ce serait donc la préférence des humains (constatée « universellement ») pour la vie qui aurait favorisé leur croyance dans une forme de survie, donc dans la relativité de la mort.

Cependant, même s'il est vrai que le XXe siècle a vu des argumentaires en faveur de l'immortalité de l'âme ou de la personne, une bonne part d'entre eux a pris un pas de recul – peut-être inspiré de Kant – devant l'inconnu de la mort, admettant

¹ On croise ici un thème où les morales qui se sont munies d'eschatologies ont puisé une importante force contraignante. La menace d'une vie potentiellement pire que l'anéantissement (l'enfer) – voilà seul ce qui peut rendre le pari de Pascal recevable.

qu'il est l'inconnaissable et qu'en espérer une survie relève de la foi¹. L'intuition de base de Rilke et du *tetrapharmakon* d'Épicure devient alors le premier axiome et dénominateur commun des analyses phénoménologiques de la mort : la mort n'est jamais « vécue » à la première personne². Le phénomène de la mort se constitue donc autrement, en renvoyant à d'autres phénomènes qui en sont les seules « manifestations », en empruntant la voie médiate du phénomène de l'expérience de la mort d'autrui³ ou encore celle du phénomène de l'angoisse – car tous rejettent l'idée d'une description obtenue d'un *revenant*⁴, la mort étant pour tous irréversible et sémelfactive (*unüberholbar*). Sur ces faits, nos auteurs s'accordent. La foi propose tout un système, fournissant une interprétation du monde et de l'être humain, dans lequel la mort perd son statut de terme final pour prendre celui de passage (Charon),

¹ Comme le fait, par exemple, P.-L. Landsberg, dans son *Essai sur l'expérience de la mort* : « L'expérience immédiate de la mort de l'autre ne nous donne d'abord aucune certitude quant à sa survie. Elle nous donne le fait de l'absence, et n'indique pas si cette absence est consécutive à un anéantissement ou seulement à une *disparition* par rapport à nous-mêmes. La foi en la survie nous promet que notre propre mort nous réunira avec le prochain maintenant disparu, que nous entendrons de nouveau sa parole dans des conditions inconnues et libérée du vieux corps. Mais l'expérience pure et simple de la mort du prochain ne saurait ni confirmer, ni détruire cette promesse » (p. 34).

² D'où, selon Jankélévitch (*La mort*, p. 269), l'absurdité de la crainte de la mort : « Il n'existe pas de phase, en cours de devenir, où la vie et la mort se donneraient rendez-vous. Or c'est l'idée d'une telle rencontre, et elle seule, qui explique notre terreur : la surconscience jette un pont par dessus la mort et rétablit entre l'en-deça et l'au-delà une continuité imaginaire; la conscience-témoin est en effet la grande mélangeuse, elle qui contemple sa propre nihilisation, qui est ensemble première personne et tierce personne, moi-sujet et soi-objet, et qui s'affole, faute de savoir sombrer innocemment dans le non-être... La conscience fabrique un épouvantail qui est la mort *vue de la vie* (nous soulignons). »

³ Il s'agit d'un phénomène que plusieurs auteurs du XXe siècle ont considéré comme premier par rapport à quelque chose comme une conviction intime de devoir mourir. Il n'est pas possible ici de rendre compte adéquatement de tout le débat qui eut lieu autour de la primauté de la mort propre ou de la mort d'autrui. Cependant, la critique de Lévinas, adressée à Heidegger à ce sujet, sera abordée en section 4. À titre d'exemple, Cf. VERGELY, Bertrand, *La mort interdite*, p. 283; JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, pp. 15 et 29 et LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 36-38.

⁴ « Was die Philosophie sagen kann, ist eine klägliche Ausbeute, - sie steht ja noch diesseits des stygschen Flusses – überblickt das Land der Erscheinung, die wechselnde-bewegte Sphäre, den Tanz und Reigen der endlichen Dinge, ihren Aufschein und ihr Schwinden, ihr Blühen und Verdorren. Sie schaut jedoch nicht hinüber, über den dunklen Fluß der Zeit, ihr Blick ertrinkt im verhangenen Nebel : das Schattenreich der Abgeschiedenen bleibt ihr gestaltlos und unfäßlich. Sie vermag aber diese Unfaßlichkeit reflexiv zu fassen, die Leere als Leere anzuzeigen. Sie war noch nie in Charons Boot, hat noch nie von den Wassern des Lethe getrunken – sie hat das schärfste Bewußtsein dieses "noch nicht". Niemals kann sie so sprechen wie einer, der aus der Unterwelt heraufgestiegen, - Philosophie ist keine orphische Möglichkeit », FINK, Eugen, *Tod und Metaphysik*, p. 57.

de transition d'une partie de l'être humain dans un « ailleurs ». La suspension du jugement vis-à-vis de la face « détournée de nous » de la mort, quant à elle, permet à Sartre, dans *L'être et le néant*, de tenter une explication à la fois ontologique et phénoménologique de la mort qui soit allégée des dogmes de la foi. Elle offre en outre à Heidegger et Fink, en plus de cette même possibilité, celle de donner une interprétation généalogique des doctrines de l'immortalité en en reconduisant la raison d'être, pour simplifier, à une tendance humaine à l'occultation de la mort¹. D'un point de vue faisant fi des dogmes de la foi en l'immortalité, qui en juge les sources (divers textes sacrés, traditions orales, etc.) irrecevables philosophiquement comme le font Heidegger, Fink, Sartre et Dastur, qui, par conséquent, reconnaît comme telle la large part d'inconnu qui incombe à la mort, il est nécessaire de chercher une autre origine à l'étonnante universalité de cette même foi. C'est dans cette perspective qu'est élaborée l'hypothèse généalogique de Heidegger reprise par Fink.

III – La question de l'occultation de la mort – contexte intellectuel du XXe siècle

Cette recherche ouvre ici sur une première dimension de la mort, traitée par diverses disciplines (sociologie, histoire, anthropologie, psychanalyse, etc.) au cours du XXe siècle²: son caractère éminemment affectif. Car il est évident pour quiconque vit (et donc, doit mourir) que la mort n'indiffère pas, bien qu'il en soit habituellement

¹ Le terme d'« occultation » employé tout au long de cette étude cherche à rendre par un même mot la multitude des manières dont l'être humain se rapporte à la mort en la refoulant, la minimisant, la relativisant, la niant, etc. Le riche vocabulaire correspondant à cette réalité dans la pensée de Martin Heidegger est discuté, dans la section II, en même temps que le terme grec λήθη. Voir aussi notre recension du vocabulaire de *Sein und Zeit* relatif à l'occultation de la mort, en annexe I, pp.X-XIII

² Bien que le fil conducteur des recherches relatives à la mort dans ces disciplines n'ait évidemment pas été le même que celui de nos phénoménologues pratiquant la suspension « sceptique » du jugement.

le moins question possible : même si son nom n'est presque jamais prononcé, son imminence est « l'inquiétant en tout inquiétude »¹. Jankélévitch nous invite ici à voir dans la mort le renvoi ultime de toute préoccupation : mourir est ce que l'être humain tente d'éviter quotidiennement dans son affairerment et ses calculs de risques². Qu'il s'agisse de la mort d'autrui, par le traumatisme qu'elle peut engendrer ou encore par le deuil dans lequel elle plonge, ou bien de la mort propre, par la peur qu'elle suscite en ouvrant l'inconnu « devant » l'être humain, la mort comporte donc toujours une large part d'affectif. Le traumatisme ou le deuil – la mort vécue à la « deuxième personne » – trouve son explication dans la disparition d'une autre *personne* qui cesse de se manifester pour les survivants. Le caractère effrayant de la mort propre, quant à lui, se laisse reconduire à la possibilité, ouverte par l'inconnu, de la disparition de la *personne* qu'est l'être humain concerné lui-même, de son anéantissement. Dans un cas comme dans l'autre, les affections que suscite la mort sont fonction de ce qui est présumé advenir aux « personnes disparues »³ – cette « surenchère » que représentait le vivant par rapport à ce qui n'est plus que cadavre, matière inanimée. À la première et deuxième personne, la mort, qui est alors celle d'une individualité, est *traumatique*, à la troisième personne, alors celle d'une abstraction ou d'un inconnu (autrement dit,

¹ Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, p. 55 : « les soucis empiriques qui s'agitent sur le devant de la scène pour amuser la galerie sont bien plutôt l'alibi d'une angoisse lointaine et plus profonde : ce sont paradoxalement les soucis qui représentent la véritable incurie providentielle; c'est la souciance affairée qui nous permet d'endosser l'imperméable de la véritable insouciance ». Voir aussi, p. 228 : « Le danger n'est dangereux que dans la mesure où il implique un risque de mort ».

² Alquié (*Le désir d'éternité*, pp. 44-45), exprime à sa façon cette même idée : « À strictement parler, nous ne pouvons concevoir aucune entreprise où notre vie ne soit en jeu : elle l'est même si nous ne faisons rien, du fait que nous continuons à être ».

³ Edgar Morin, dans *L'homme et la mort*, parle d'« individualité » plutôt que de « personne » : « Il est évident que l'obsession de sa survie, souvent au détriment même de sa vie, révèle chez l'homme le souci lancinant de sauver son individualité par-delà la mort. L'horreur de la mort, c'est donc l'émotion, le sentiment ou la conscience de la perte de son individualité [...] Le complexe de la perte de l'individualité est donc un complexe traumatique, qui commande toutes les perturbations que provoque la mort, et que nous appellerons dans cet ouvrage le *traumatisme de la mort* (pp. 29-30) ».

de *personne*), elle *indiffère* : elle subsume Socrate comme cas de la majeure « tous les humains sont des mortels ».

Le « destin » de la personne morte, à la fois objet de l'affection des survivants et ce qui leur est proprement inconnaissable, a donc toujours eu toutes les propriétés pour devenir le sujet par excellence de leur spéculation. En effet, tous les mythes et systèmes philosophiques de même que toutes les religions et sotériologies que l'on dira, pour simplifier, « doctrines de l'immortalité », ont en commun que c'est la *personne*¹ qui y est distinguée de ce qui meurt et identifiée à ce qui survit à la mort.

Ainsi, pour Edgar Morin :

« La violence du traumatisme provoqué par ce qui nie l'individualité implique donc une affirmation non moins puissante de l'individualité, que ce soit la sienne ou celle de l'être cher ou proche. L'individualité qui se cabre devant la mort est une individualité qui s'affirme contre la mort [...] C'est donc l'affirmation de l'individualité qui commande d'une façon à la fois globale et dialectique la conscience de la mort, le traumatisme de la mort, la croyance en l'immortalité. »²

Morin n'est toutefois pas le seul, au XXe siècle, à constater cette imbrication de la mort et de la question de la personne (ou individualité)³, imbrication qui est aussi

¹ C'est là un trait fondamental et vital de tous ces discours : que la matière, par exemple, demeure « éternellement » après décomposition du cadavre, cela n'a jamais su consoler ou réconforter quiconque craint sa propre mort ou pleure celle de son prochain. C'est dire que ce qui fait surenchère à un cadavre « dans » un être humain ne peut pas, croit-on, ni se dissoudre comme celui-ci, ni disparaître complètement, leurs « destins » sont donc soigneusement distingués. Cf. par exemple, LANDSBERG, Paul-Louis, *Op. cit.*, p. 66 : « la survie de l'homme doit être personnelle pour être la survie que son espérance le pousse à chercher, la seule survie digne de ce nom ».

² MORIN, Edgar, *Op. cit.*, pp. 31-32. Ou encore : « l'affirmation inconditionnelle de l'individu est une réalité humaine première » (p. 34). Morin voit partout cette même affirmation proprement humaine de l'individualité, aussi bien dans les doctrines du Salut personnel (« triomphe » de la singularité), que dans celles de la fusion de l'individualité dans le principe universel (« l'universalité de l'homme ») (pp. 107-131) ou encore dans les conceptions archaïques de la mort-rennaissance ou de la survie du double (pp. 132-155). Sur l'histoire de la transformation du double en « âme », Cf. pp. 180-181. Quant à eux, les animaux, aveugles à l'individualité, sont par le fait même aveugles à la mort, Cf. pp. 55-57. Concernant le caractère « personnel » de la mort, Jankélévitch en vient aux mêmes conclusions : Cf. *La mort*, troisième partie, chapitre III, § 9 « Ni la palingénèse ni le panbiotisme ne sont consolants », pp. 442-449.

³ Il s'agit d'un constat partagé par plusieurs. À titre d'exemple, Cf. LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 25-28; ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, tome I, *Le temps des gisants*, p. 287 (de même que le tome II, *La mort ensauvagée*, p. 312, où Ariès renvoie à l'hypothèse de Morin); ALQUIÉ, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, pp. 120-122.

observable dans le parallélisme étroit entre l'histoire de la « démocratisation » de l'individualité et celle de la « démocratisation » de l'immortalité¹.

On voit donc déjà par là pourquoi tous ces discours ont toujours pour décor des dualismes ontologiques : d'abord, pour que l'humain puisse survivre à la mort, sa nature doit être double afin qu'une de ses « parties » se distingue de l'autre (identifiée comme « celle qui meurt »), ensuite, le monde doit aussi être de nature double afin qu'un de ces deux « mondes » puisse accueillir la partie *personnelle* de l'humain qui quitte l'autre « monde » (identifié comme « celui qui connaît la mort »). De façon provisoire, il suffira de souligner comment, ici, l'ontologie (dualisme) peut être interprétée comme fonction de l'exigence de survie personnelle émanant de l'humain. Alors que dans un ordre logique ou ontologique, c'est la survie personnelle qui semble résulter du dualisme ontologique, certains des auteurs ici abordés suggèrent que c'est bien plutôt le dualisme ontologique qui est fonction du « besoin » de survie personnelle de l'humain, véritable donnée première à laquelle la compréhension dualiste de l'être (le monde aussi bien que l'humain sont « doubles ») se veut une réponse. Cette approche de la croyance humaine la plus répandue (l'immortalité), tire donc toute son originalité du fait qu'elle semble progresser « à rebours », du point de vue logique ou ontologique. Toutefois, ces quelques auteurs étudiés qui proposent cette lecture « à l'envers » du rapport entre croyance en l'immortalité et ontologie

¹ L'immortalité n'est attribuée qu'aux individualités reconnues comme telles, ce qui signifie que seuls les chefs (par exemple le pharaon) étaient considérés dans un premier temps comme dotés d'un « destin » post-mortel. Dans les sociétés où chaque être humain est considéré comme une personne (au sens d'une individualité à part entière), chaque être humain est considéré avoir un tel « destin » ou, du moins, l'exige, l'espère ardemment. Cf. MORIN, Edgar, *Op. cit.*, pp. 47-50 et 137-137; ARIÈS, Philippe, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, pp. 32-33 (« la mort de soi »), 41-43 (sur la « démocratisation » des sépultures) et 74-75; CHORON, Jacques, *La mort et la pensée occidentale*, p. 18.

(ou, de manière plus générale, *spéculation*¹) défendront la légitimité de leur « inversion » de l'ordre de dérivation en affirmant le *désir* d'immortalité beaucoup plus assuré que le dualisme comme point de départ d'une enquête proprement philosophique. C'est à cette démarche consistant à faire dériver la spéculation sur l'« après »-vie d'un désir de continuation personnelle éternelle que sera attribué, tout au long de cette étude, l'adjectif « généalogique ».

Ces quelques remarques préliminaires sur les enjeux « affectifs » de la mort offrent donc quelques indices concernant les motivations de la réaction occultante face à la mort, réaction habituelle et courante s'il en est une : il s'agit là de la deuxième dimension de la mort que la pensée du XXe siècle s'est affairée à faire saillir. Il importe donc de souligner que les démarches de Heidegger, de Fink et de Dastur ne furent pas les seules démarches qui, au XXe siècle, prirent pour objet cette occultation de la mort. Jankélévitch montre que ce souci se retrouve aussi bien dans l'attitude habituelle que dans les « produits » de la spéculation comme la palingenèse², Kubler-Ross en fait la première de ses phases³, l'entourage d'Ivan Ilitch⁴, le roi mourant d'Ionesco et sa femme Marie la personnifient⁵, Ariès et Thomas en décrivent l'action dans l'expulsion par la société contemporaine de la

¹ Ce terme sera ici utilisé pour désigner l'ensemble de l'activité humaine cherchant à comprendre le monde et l'humain à la fois, tâche que s'est appropriée en Occident la métaphysique à partir d'une certaine époque, mais qui incombait auparavant à la mythologie, et à laquelle s'est attachée la religion jusqu'à ce jour.

² Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, pp. 19, 51, 55-56 et 349.

³ Cf. KUBLER-ROSS,...

⁴ Cf. TOLSTOI, Léon, *La mort d'Ivan Ilitch*. Ariès (*L'homme devant la mort*, tome II *La mort ensauvagée*, pp. 270-272, 275 et 322) considère toutefois ce comportement comme étant propre au XIXème siècle.

⁵ Cf. IONESCO, Eugène, *Le roi se meurt*. L'autre femme du roi, Marguerite, personnifie la réaction contraire : la conscience du caractère inéluctable et irréversible de la mort. Il est intéressant de noter que les « phases » de Kubler-Ross trouvent toutes leur expression dans cette pièce : d'abord déni de l'imminence de la mort, (pp. 34, 38 : « Mensonges. »), suivi de la rébellion ou colère (p. 39 : « C'est un complot! »), du marchandage (p. 52) et du désespoir ou dépression (pp. 62, 65).

mort « ensauvagée », abordée comme « sale », « inconvenante » et « indécente »¹. À ces divers phénomènes de l'occultation de la mort pourraient être ajoutés, d'une part, la tendance remarquée par certains auteurs à faire de la mort quelque chose d'extérieur à l'humain (un événement ne le concernant que *par accident*) dont il pourrait se protéger, avec l'aide de la science par exemple² et, d'autre part, la recherche de la permanence et le refus du temps par l'humain³. Les exemples de ce genre ne manquent pas : le XXe siècle a vu se maintenir un certain nombre de points de vue traditionnels sur la mort et en a vu naître une grande diversité de nouveaux. Cependant, ce grand nombre d'auteurs et d'ouvrages ne doit pas pour autant nous faire sous-estimer la précocité, la profondeur et la portée d'œuvres capitales pour le sujet comme *Sein und Zeit*. Au contraire, il serait de la plus grande importance, pour une meilleure compréhension de l'action réciproque de ces penseurs les uns sur les autres, de parvenir à départager la contribution de chacun d'entre eux au vocabulaire avec lequel, probablement, l'humain de demain opérera quotidiennement. C'est là le projet d'une vaste entreprise débordant largement le cadre de la présente étude qui, en se restreignant à quelques phénoménologues du XXe siècle, ne pourra en fournir que quelques indices.

¹ Cf. ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, tome II, *La mort ensauvagée*, pp. 269-270 et 277-279 de même que ses *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, pp. 61, 66, 74-75, 161-162, 167-177, 187 et 203-209; THOMAS, Louis-Vincent, *La mort*, p. 64.

² Cf. MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, pp. 22 et 58 (où il s'appuie, entre autres, sur les *Essais de psychanalyse* de Freud). Il est par ailleurs intéressant de noter que, dans sa version de 1951, le livre de Morin concluait, sur la base de ses propres connaissances en biologie de l'époque, à une possible « amortalité » de l'humain, basée sur celle des structures élémentaires (p. 311), ce que la version de 1970 récusait dans le nouveau et dernier chapitre (pp. 342-345). Voir aussi THOMAS, Louis-Vincent, *La mort*, pp. 38-44, de même que JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, p. 11 (qui ironise : « Et peut-être, d'ici là, un nouveau vaccin aura-t-il été découvert, un nouvel élixir contre le mal du vieillissement? »).

³ Cf. ALQUIÉ, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, pp. 30-31, 40-56 (sur les trois sources du refus du temps) et 120-122.

Le phénomène de la mort ne se laisse toutefois pas résumer dans ce qui vient d'être entrevu au sujet des diverses interprétations fournies par quelques auteurs sur les implications émotives et des réactions humaines qu'elle engendre. Il importe, pour saisir la « totalité » du phénomène de la mort tel qu'il a été décrit dans le siècle dernier, d'en aborder une troisième et dernière dimension : son influence sur les divers discours, son action sur la spéculation humaine. En effet, des disciplines comme la sociologie et l'anthropologie ont pu permettre de d'observer le rapport recouvrant que l'humain entretient avec la mort. Il s'agit à présent d'observer cette même relation sous un autre rapport : celui de la spéculation. Cette nouvelle démarche, au lieu de s'intéresser au comportement de l'humain vis-à-vis de la mort, vise plutôt l'interprétation que celui-ci fait d'elle, c'est-à-dire la manière dont il la comprend et non les conséquences « pratiques » de cette compréhension (la peur, l'esquive quotidienne, la témérité suicidaire du martyr, etc.). Il ne fait aucun doute que Martin Heidegger a, sous ce rapport, été le plus influent penseur du XXe siècle, ce qui justifie la longueur des analyses qui seront consacrées plus loin à sa pensée. Il a ouvert, dès les années vingt, les principales voies empruntées au cours du reste du siècle pour rendre compte de manière généalogique du recouvrement par le *Dasein* de son temps originaire (donc *fini*), et donc de sa propre mort. Les analyses de *Sein und Zeit* eurent une grande portée sur la pensée contemporaine de la mort, si bien qu'au cours du même siècle qui en vit la parution se développa un grand nombre d'œuvres qui en endossaient ou en critiquaient le « point de départ ». Dans un cas comme dans l'autre, la pensée de Heidegger sur ce sujet ne laissa pas indifférent, comme en témoignent les ouvrages de Morin, d'Ariès, de Jankélévitch, de Sartre, de Fink, de Dastur, et de tant d'autres. Pour chacun de ces auteurs, il existe aujourd'hui et a

toujours existé, sous diverses formes, des discours, des « doctrines », des « visions du monde » visant à apporter un soulagement de la peur de la mort à laquelle sont exposés les êtres humains. Pour Edgar Morin, le membre de la communauté holiste, par exemple, en ce qu'il *participe*¹ à celle-ci, est étranger à l'angoisse de la mort que connaît le membre de la société individualiste qui, pour la pallier, souhaite la survie de sa *personne*. Pour Philippe Ariès, l'histoire du rapport à la mort en Occident se divise grossièrement en une période pendant laquelle la mort est *apprivoisée* suivie d'une autre, pendant laquelle la mort est « *ensauvagée* »². Pour Françoise Dastur, qui maintient probablement la position la plus radicale d'entre les auteurs qui sont et seront sollicités dans cette étude : « Vaincre la mort, voilà donc l'objectif tenacement poursuivi par l'ensemble de la culture humaine, philosophie, métaphysique, science, religion comprises »³. Jankélévitch, quant à lui, multiplie les critiques contre la « réduction » de la mort⁴. C'est là le large contexte intellectuel du XXe siècle dans lequel s'inscrivent les penseurs dont l'interprétation de la mort sera ici étudiées.

Cinq « phénoménologies de la mort » qui se distinguent les unes des autres autant par leurs résultats que par leurs méthodes et leurs écritures respectives. Par ailleurs, entre elles, non indifférentes les unes aux autres, on retrouve les relations les

¹ Cf. *Op. cit.*, pp. 36-38, où il est question, avec l'exemple de la guerre, de « la dissolution de la présence de la mort du fait de la prédominance de l'affirmation de la société sur l'affirmation de l'individualité ». Mais la guerre n'est qu'un exemple, les participations peuvent donc être politiques (guerrières), mais elles peuvent aussi bien être morales, biologiques, etc. Il suffit, pour soulager l'humain, que la réalité à laquelle il participe le dépasse (p. 71) – c'est-à-dire justement survive à sa mort, continue dans le changement (p. 76).

² Il s'agit, entre autres, du titre du second tome de *L'homme devant la mort*. Son œuvre est évidemment plus subtile : c'est une longue transition qui a mené d'un rapport à l'autre et non un changement radical.

³ Cf. *Comment vivre avec la mort?*, pp 4-5. Voir aussi, pp. 17 et 29-33.

⁴ Cf. par exemple, *Op. cit.*, pp. 55 (« Certains théologiens ne seraient pas fâchés d'effacer toute distinction entre la malédiction et la malchance, entre la fatalité et l'échec, et ils se représentent volontiers la mortalité comme la suite d'un châtement. C'est de nouveau futiliser la mort en la réduisant aux dimensions d'un phénomène partitif et empirique ») et 386-387.

plus opposées: tandis que Heidegger est vivement critiqué par Lévinas, il influence grandement la pensée de Sartre et de Fink. C'est à cette « communauté » qu'a formé l'ensemble de ces échanges entre les phénoménologues qu'il faut à présent s'introduire. Il s'agira également de faire ressortir la véritable spécificité de la pensée du XXe siècle sur la mort qui n'est ni le genre d'argument « probabiliste » en faveur de l'immortalité de *Mort et Survie* de Max Scheler (première partie), ni *l'ontologie phénoménologique* de la mort de Sartre (troisième partie), ni l'interprétation de la *fécondité* comme prolongation du même dans l'autre de Lévinas (quatrième partie), mais plutôt l'élaboration d'une critique généalogique de la foi en l'immortalité basée sur une analyse des phénomènes de l'occultation par l'humain de sa mort, dont on doit l'expression à Martin Heidegger (deuxième partie), une explicitation à Eugen Fink et une radicalisation à Françoise Dastur (cinquième partie).

1. En amont de *Sein und Zeit* : *Mort et survie*¹ de Max Scheler.

Des années avant la parution de *Sein und Zeit*, Max Scheler préparait déjà une œuvre sur la mort et la survie. N'ayant pas été publiées, les idées de Scheler n'eurent pas la portée de celles véhiculées par Heidegger mais elles n'en demeurent pas moins antérieures à celles-ci. Nous y verrons paraître sous un premier visage des thèmes que certaines des « phénoménologies de la mort » ultérieures aborderont différemment.

La question qui est ici celle de Scheler concerne l'« après »-vie, d'où le titre *Tod und Fortleben* qui leur fut donné. L'inconnu insondable qu'ouvre la mort pose la question devenue classique de l'immortalité (de l'âme, par opposition au corps, seule « partie » mortelle de l'homme). Le statut d'inconnaissable – dû au caractère irréversible et sémelfactif de la mort – qui revient à l'« après » ou « au-delà » de la mort contraint l'humain cherchant à répondre à cette question à se limiter au seul registre de la foi. Soit l'humain, c'est-à-dire la personne aussi bien que le corps, s'éteint totalement dans la mort, soit une partie, distincte du corps, subsiste: « Admettre que la *personne* existe après la mort, c'est là un pur acte de foi, et toute question concernant la modalité de la survie est *a fortiori* curiosité interdite et déplacée. 'Une telle affirmation est affaire de croyance, non d'intuition' (nous soulignons) »². Scheler prend ici le pas de recul, décrit en introduction comme spécifique aux approches de la mort au XXe siècle, devant l'inconnu qu'ouvre la mort. Au lieu d'affirmer à l'aide d'arguments l'immortalité de la personne, il la défend comme la possibilité la plus vraisemblable.

¹ SCHELER, Max, *Mort et survie*, traduction M. DUPUY, Aubier Montaigne, Paris, 1952. « Tod und Fortleben », in *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, Bern, Francke, 1933. Le texte a été établi à partir de manuscrits datant de 1911 à 1916, et de 1922-1923.

² *Ibid.*, p. 76 Scheler cite Kant, voir aussi pp. 54 et 95.

Il n'est donc pas question, dans *Mort et survie*, de démontrer la réalité ou de prouver l'existence effective d'une vie « après » celle que nous connaissons : lesdites « preuves » de l'immortalité sont pour Scheler un contresens. Toutefois, même si le phénoménologue en lui s'interdit toute affirmation catégorique sur l'immortalité potentielle de la personne, le croyant en lui contourne pour sa part cet obstacle pour « justifier » sa foi. La stratégie de Scheler consiste à inverser l'*onus probandi* de l'immortalité de l'âme : le fardeau de la preuve incombe, selon lui, aux défenseurs de l'extinction (totale) de la personne après la mort plutôt qu'aux défenseurs de l'immortalité. Ainsi, en se maintenant dans cette position « non-affirmative », Scheler, sans soutenir que l'âme est immortelle, peut attendre patiemment la « preuve » de l'anéantissement de l'âme dans la mort – preuve sans laquelle l'hypothèse de l'immortalité de l'âme l'emporte en probabilité.

Mais encore faut-il que *Mort et survie* justifie cette inversion du fardeau de la preuve, ce qui est tenté par l'affirmation de l'« indépendance 'essentielle' de la personne par rapport à la vie organique »¹ du corps. En effet, puisqu'il s'agit, lorsqu'il parle de « mort », de la mort du corps, rien n'assure que la personne (qui est surenchère par rapport à sa propre somatisation) disparaisse toute entière. La « personne spirituelle » de l'autre est distincte de son corps – elle peut être invisible sans que nous ayons à la déclarer inexistante pour autant², tout comme, selon Scheler, nous accordons l'existence à autrui sans égard à sa présence ou à son absence en tant que corps. Toute *La survie*³ tentera de démontrer l'« excédent de l'esprit par rapport

¹ SCHELER, Max, *Op. cit.*, p. 54.

² *Ibid.*, pp. 55-56.

³ *Ibid.*, pp. 53-81.

à la vie »¹. Scheler affirme en effet retrouver cet excédent dans le commerce qu'entretient la personne avec des « lois éidétiques » et avec une « sphère de *significations intemporelles et éternelles* »², et justifie par là le dualisme ontologique (aussi bien celui de l'âme et du corps que celui des différentes « sphères »), qui est le fondement de l'argument en faveur du retournement de l'*onus probandi*. Puisque c'est cet excédent qui permet à la personne, distinguée et dissociée du corps qu'elle anime, de ne pas mourir de la mort de ce même corps, la survie qui est octroyée à cette âme est donc calquée sur le surcroît qu'elle représente par rapport au corps : « Jusqu'où, dans la hiérarchie des êtres, la survie de la personne peut-elle atteindre ? Je réponds : elle a les mêmes limites que cet excédent, *l'excédent de l'esprit par rapport à la vie*. Je n'en sais pas davantage »³.

La « phénoménologie de la mort » de Scheler s'inscrit donc, malgré son caractère non-affirmatif, dans la continuation de la longue tradition dualiste : distinction de l'âme et du corps, distinction des deux « mondes », fonction de la survie et la migration de l' « âme » après la mort – mort que l'on limite bien entendu au corps. Dans cette approche de la mort, le corps visible et l'âme invisible n'ont pas le même destin – la mort qui nous apparaît n'est que la mort de ce qui nous apparaît.

La stratégie argumentative de Scheler lui permet donc, en l'absence d'une « preuve » ou d'un argument en faveur de la mortalité ou de l'extinction de la personne, de soutenir cette hypothèse d'une survie de la personne, sans jamais mobiliser d'autres explications que celles ici mentionnées. Toutefois, la croyance en l'immortalité n'est pas seulement, pour Scheler, le fruit d'un raisonnement tel que

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 75.

celui de *Mort et survie* : l'immortalité relève aussi, et parfois *surtout*, d'un sentiment immédiat, d'une intuition *a priori*¹.

C'est de l'amenuisement de ce sentiment, de cette conviction qui fit place à un besoin de rationalisation que Scheler fait dériver lesdites « preuves » de l'immortalité². Il importe de noter que, déjà à son époque, Scheler remarqua le déclin de la conscience de la mort chez l'homme moderne et qu'il l'interpréta comme la cause directe du déclin de la croyance en l'immortalité :

« L'homme moderne ne croit plus à une survie et à une victoire sur la mort par la survie, pour autant qu'il ne voit plus clairement sa mort devant lui, qu'il ne vit plus « en présence de la mort »; plus exactement, sa foi diminue dans la mesure où la certitude intuitive de la mort continuellement présente à la pensée de chacun, l'homme moderne, par sa façon de vivre et le type même de ses activités, la *refoule* de la zone claire de sa conscience, au point de la réduire à cette simple connaissance abstraite qu'il mourra (...) Si l'homme moderne fait peu de cas de la survie, c'est avant tout parce qu'il nie, en somme, l'essence et l'être de la mort.»³

Il importe cependant de souligner que, pour Scheler, ce refoulement, « considéré comme type collectif », est à distinguer d'un autre, « naturel », c'est-à-dire du :

« refoulement général de l'évidence de la mort par un instinct de vie qui rend possible ce phénomène que je nommerais "la légèreté métaphysique" de l'homme, et qui est justement cet état inquiétant de tranquillité et d'entrain qui est le nôtre en face de la pénible évidence de la pensée de la mort.... »⁴

Le refoulement quotidien, plus ou moins synonyme d'un oubli de la mort, dans lequel l'être humain vit est donc d'une nature complètement différente du refoulement qui fait de la mort un accident, car ce refoulement ne résulte pas, comme

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 13, 15 et 81 : « L'expérience primaire et profonde d'un libre pouvoir de notre existence spirituelle à l'égard des servitudes qu'elle a contractées du fait de sa liaison avec un corps terrestre, est donc la source véritable et permanente de la foi en l'immortalité ». Paul-Louis Landsberg propose des arguments semblables en faveur de cette indépendance, Cf. *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 61-65.

² Cf. *Ibid.*, p. 13.

³ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, pp. 37-38.

le premier, du choix de ne pas penser à la mort, mais plutôt d'une manière de penser la mort lui enlevant son dard, la comprenant comme un accident¹.

La loi universelle de la mort sous laquelle tous les « cas » se subsument a pris la relève du sentiment, jadis régnant, de sa propre mort². La mort, essentielle, semble alors accidentelle et la mort propre devient la mort de l'autre, un cas particulier, anonyme, remis à plus tard. On trouve donc, déjà chez Max Scheler, le thème de l'occultation de la mort par l'humain (phénomène qu'il estime commencer à la modernité). Son originalité consiste à faire résulter la baisse de la foi en l'immortalité de cette baisse de la « certitude intuitive » de la mort. C'est-à-dire que le phénomène de l'esquive de la mort relativise la nécessité de la foi en l'immortalité puisque tous deux (l'esquive comme la foi) ont le même effet sur l'humain : le réconfort et la consolation sont, respectivement, les remèdes à l'angoisse et au deuil, ces deux visages du traumatisme de la mort (les deux premières personnes de la mort). Le « refoulement » de la mort par l'humain moderne prend alors la place qui était celle de la conviction intime de l'immortalité de l'âme, car tous deux ont pour effet d'amoindrir le traumatisme de la mort (deuil, angoisse). Ce que Scheler constate, c'est que les deux ne « cohabitent » pas chez un même humain : il ne se prononce pas sur l'antériorité de l'un sur l'autre (le déclin de la foi en l'immortalité a-t-il précédé et

¹ « Cela suffit à expliquer que la mort comme telle *ne puisse pas*, originairement, s'opposer à nous sous la forme d'une expérience *accidentelle*, et comme quelque chose dans quoi pour ainsi dire nous allons donner par hasard ainsi que dans un mur, contre lequel nous butons en marchant dans l'obscurité. Si donc à certains moments de l'histoire la mort paraît vraiment donnée de cette façon, il ne s'agit pas alors de quelque chose qui appartienne à la nature de la conscience. Mais cela tient à une *cause spéciale* qui, par *refoulement*, dérobe à l'attention et au jugement cette certitude naturelle de la mort. Si la mort n'était pas originairement donnée autrement qu'un « mur », si elle ne consistait qu'en un anéantissement de l'être vivant par des causes externes qui nuisent à la vie, et par leurs effets, on ne pourrait point dire qu'elle est une réalité dont chacun peut faire lui-même l'expérience », *Ibid.*, p. 29.

² On retrouve la même idée chez Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, pour qui à une première époque (les chevaliers de la chanson de geste) où l'humain est « averti » de sa mort prochaine (pp. 18-21) succède une autre époque où l'humain occulte la mort (pp. 167, 171-172, 203-209).

impliqué le déclin la conscience de la mortalité comme réaction occultante, ou, au contraire, l'humain, à la Modernité, s'est-il mis à refouler sa propre mort, rendant par là inutile la foi en l'immortalité?). Ainsi, pour Scheler, le phénomène de l'occultation de la mort parle en faveur de l'immortalité en expliquant l'actuelle « défaveur » de la dernière à l'aide de la première. En anticipant sur la prochaine section, il est possible de faire remarquer que l'ordre du raisonnement de Scheler est inversé si on le compare à la « phénoménologie de la mort » de Heidegger ou de Fink : pour ces derniers, la croyance en l'immortalité (jugée, contre Scheler, comme très populaire) est bien plutôt comprise comme une forme de l'occultation de la mort.

La prochaine section, portant sur *Sein und Zeit*, abordera directement la pensée de Martin Heidegger sur la mort tout en tentant de mettre l'accent sur son originalité relativement à certains thèmes abordés par d'autres phénoménologues étudiés ici.

2. Heidegger : la mort, la vérité, le temps.

S'il faut à présent sonder l'œuvre de Martin Heidegger afin de rendre compte de l'important rôle qu'y tient la mort, il importe avant tout d'en dire l'essentiel le plus succinctement : la mort est pour Heidegger ce qui caractérise en propre l'« humain » (l'animal ne connaît pas la mort comme telle, il ne s'y rapporte pas) et ce qui doit, par conséquent, en guider l'interprétation¹. En effet, tout au long de son œuvre est maintenu le caractère distinctif de cette *possibilité*. Dans les années vingt, le *Dasein* est différencié de l'animal par son rapport à la mort *en tant que telle*², par son être-pour-la-mort, tandis que dans les œuvres plus tardives, bien qu'il ne soit plus question de « *Dasein* » comme « *Sein zum Tode* », le caractère *primordial*³ de la mort pour le *Dasein* se voit non seulement maintenu, mais le besoin de réaffirmer l'emprise de la mort sur les humains devient tel que Heidegger nommera ceux-ci en fonction de celle-là les *mortels*.

Par ailleurs, il importe dès à présent de souligner de façon préliminaire l'originalité du traitement que reçoit la mort dans *Sein und Zeit*. En effet, si par « mort » on entend un concept subsumant une multitude de phénomènes de cessation

¹ « L'interprétation de l'être-là qui dépasse en certitude et en vérité propre (*Eigentlichkeit*) toute autre affirmation, est l'interprétation qui se rapporte à sa mort, la certitude indéterminée de la possibilité la plus propre de l'être-vers-la-fin (*das Zu-Ende-Sein*) », M. HEIDEGGER, *Le concept de temps*, p. 31.

² Concernant les animaux et leur rapport à l'« en tant que tel » et à la mort, Cf. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, pp. 294, 354-355, 361-376, 390-391 et, de manière plus générale, les §§ 64 et 69. Heidegger se résume, en page 387 : « Et tout comme il reste suspect de parler de l'organisme comme d'un être historique ou même comme d'un être qui a son histoire, la question se pose de savoir si la mort chez l'animal et la mort chez l'homme est la même mort, même si des concordances physico-chimiques et physiologiques peuvent se constater. D'après ce qui vient d'être dit, on peut aisément voir que l'accaparement, en tant que structure fondamentale de la vie, trace d'avance des *possibilités tout à fait précises de mort, d'arrivée à la mort*. La mort de l'animal, est-ce mourir ou bien arriver à la fin (*ein Sterben oder ein Verenden*)? L'accaparement fait partie de l'essence de l'animal. C'est pourquoi celui-ci ne peut mourir mais seulement arriver à la fin, pour autant que nous attribuions à l'homme le fait de mourir »

³ *Ibid.*, p. 31 : « La particularité propre de l'être-là est ce qui lui fournit sa possibilité ontologique extrême. C'est en tant qu'il est cette possibilité extrême que l'être-là est défini lui-même de façon primordiale ».

de la vie, alors il faut admettre qu'il n'y est pas question de « mort ». Il y est bien plutôt question d'un « être-pour-la-mort » (*Sein zum Tode*). Dans ce qui peut sembler n'être qu'un jeu avec les mots, Heidegger ménage l'espace d'une distinction essentielle : celle entre la mort d'autrui (*Fremdtod*) et la mort propre (*Eigentod*), entre le concept de « mort » avec lequel nous opérons tous les jours et celui de la *mortalité*, si on entend par là l'existence humaine pour autant qu'elle se comporte envers sa propre fin, envers la possibilité de sa propre mort *en tant que telle*, c'est-à-dire à la fois en tant que *sienne* et en tant que *possibilité* :

« La fin de mon être-là, ma mort, n'est pas une chose à l'occasion de laquelle l'ensemble d'un processus s'arrête un jour, mais une *possibilité* dont l'être-là sait quelque chose. C'est sa propre possibilité la plus manifeste qu'il peut saisir et peut avoir en tant qu'imminente (nous soulignons) »¹

Ces quelques remarques étant faites, il importe à présent de reprendre le fil conducteur et chercher à rendre compte de tout ce que mobilise Heidegger dans sa « phénoménologie de la mort » pour que la profondeur et la portée de celle-ci puissent paraître. Cependant, une telle entreprise requiert – ce qui ne pourra être confirmé ou infirmé avant la fin de cette section – le concours des thèmes fondamentaux du temps et de la « vérité » (les guillemets que nous employons de façon provisoire se verront justifiés par Heidegger lui-même). Si cette section, au terme de ses développements, parvient à ses fins, les trois termes devraient apparaître dans l'intimité de leurs rapports, appuyant par là l'hypothèse ici mise en avant selon laquelle approcher de façon novatrice la mort et son occultation comme le fait Heidegger requiert d'en faire autant avec la « vérité » et le temps.

¹ *Ibid.*, p. 31.

impossibilité ou qu'il s'y *ouvre* – par là, l'unité de la triade mort-vérité-temps telle que pensée par Heidegger devrait se donner à voir.

Les premiers développements, relatifs aux possibilités existentielles du *Dasein* confronté au néant dans l'angoisse, solliciteront les célèbres paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à l'être-pour-la-mort (§§ 45 à 53). Cherchant à comprendre ces possibilités de l'être-pour-la-mort à l'aide de la vérité « restaurée » à son sens originaire, la suite fera appel à un certain nombre de textes, pour la plupart postérieurs à *Sein und Zeit*¹, proposant cette réinterprétation de la vérité comme *Ἀλήθεια*. Enfin, le parcours de paragraphes du chapitre VI de la seconde section (§§ 78 à 81) de *Sein und Zeit* s'imposera lorsqu'il s'agira de mettre en relief les relations étroites qu'entretiennent les guises de l'être-pour-la-mort (« authenticité » et « inauthenticité ») et les diverses conceptions du temps (la temporalité propre et l'intratemporalité) du *Dasein*.

In fine, le statut dans *Sein und Zeit* du temps comme fini et comme infini (en fonction de la guise effective de l'être-pour-la-mort) devrait alors paraître avec une netteté suffisante pour que le fondement de certaines critiques de Lévinas adressées à Heidegger concernant la mort et le temps, exposées dans la quatrième section, puissent à leur tour être adéquatement comprises.

2.1 Le *Dasein* comme être-pour-la-mort.

Après avoir caractérisé, au chapitre V de la première section, le « Da » du *Dasein* comme affection (*Befindlichkeit*), compréhension (*Verstehen*) et parole (*Rede* et

¹ À l'exception des *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922) et de quelques paragraphes d'*Etre et temps* (§§ 7, 44, etc.).

Sprache), Heidegger poursuit, au chapitre suivant (« Le souci comme être du *Dasein* »), son questionnement « sur l'unité ontologique de l'existentialité et de la facticité » en abordant l'affection fondamentale de l'angoisse « qui lui appartient essentiellement, (...) mode d'être où il est placé devant lui-même et où son être-jeté lui est ouvert (*erschlossen*) »¹. Cette confrontation a beau résulter « *de prime abord et le plus souvent* »² dans la fuite (*Flucht*) du *Dasein* devant lui-même (dans le *On*), cette fermeture (*Verschlossenheit*) à l'authenticité possible qui caractérise la « déchéance » (*Verfallenheit*) de la quotidienneté n'en provient pas moins d'un refus de cette ouverture (*Erschlossenheit*) qui est, par conséquent, antérieure. L'angoisse, « affection ouvrante »³, permet donc d'envisager un autre pouvoir-être (*Seinkönnen*) : « le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. »⁴.

La perspective de Heidegger dans les paragraphes de *Sein und Zeit* concernant l'être-pour-la-mort (deuxième section, chapitre premier) est celle d'une interprétation plus radicale, plus originaire⁵ du *Dasein* (tâche fixée pour la deuxième section : « *Dasein et temporalité* ») – condition de l'élaboration de la question (du sens) de l'être. Le dernier chapitre de la section précédente avait tenté de rendre visible le caractère incomplet de l'analytique existentielle qui, jusque là, s'était limitée au

¹ *Etre et temps.*, p. 141 [181], voir aussi, p. 145 [187] : « ...ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. »

² *Ibid.*, p. 36 [17].

³ *Ibid.*, p. 143 [185].

⁴ *Ibid.*, p. 145 [188].

⁵ *Ibid.*, p. 173 [231] : « Néanmoins, la compréhension de l'être ne peut être éclaircie *radicalement* en tant que moment essentiel d'être du *Dasein* que si l'étant à l'être duquel elle appartient est en lui-même interprété *originairement* quant à son être ».

Dasein quotidien, *inauthentique* et *inachevé*. Pour être radicale et originaire, cette interprétation doit donc mettre « existentiellement en lumière l'être du *Dasein* en son *authenticité* et *totalité* possible »¹. Dans cette « totalité originaire d'être du *Dasein* » que permet d'envisager l'angoisse, « l'être du *Dasein* se dévoile comme *souci* »².

La mort intervient alors comme « cette fin appartenant au pouvoir être, c'est-à-dire à l'existence » qui « délimite et détermine la totalité à chaque fois possible du *Dasein* »³, qui demeure non-total ou inachevé pour autant qu'il est un être de souci, donc constamment « en-avant-de-soi »⁴.

A l'aide du concept de *précédence* (*Bevorstand*)⁵, Heidegger est à même de faire la distinction entre la mort comme phénomène « extérieur », banal, universel et l'être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*) comme « mortalité » ou « mourir », en tant que comportement du *Dasein* envers sa propre mort (dont il prend originellement conscience dans l'angoisse). Le phénomène empirique de la mort désigne tous les « cas » ou « occurrences » où la mort est celle d'un autre, un anonyme dont je ne me fais aucun souci (*Sorge*), pour lequel je n'ai aucune sollicitude (*Fürsorge*), une mort abstraite où une individualité quelconque est subsumée sous le concept de « mort » ; la mort comme « mortalité », quant à elle, est la mort que je place au terme

¹ *Ibid.*, p. 174 [233].

² *Ibid.*, p. 142 [182].

³ *Ibid.*, p. 174 [234].

⁴ *Ibid.*, p. 176 [236] : « ... ce moment structurel du souci indique sans équivoque qu'il y a encore dans le *Dasein* un excédent, quelque chose qui, en tant que pouvoir-être de lui-même, n'est pas encore devenu « effectif ». Dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein*, il y a donc un *constant inachèvement*. La non-totalité signifie un excédent de pouvoir-être. »

⁵ *Ibid.*, p. 184 [250] : « L'être-à-la-fin signifie existentiellement : être pour la fin. Le ne-pas-encore extrême a le caractère de quelque chose de *vis-à-vis de quoi* le *Dasein* se comporte. La fin pré-cède le *Dasein* (Vezin traduit par : « La fin attend le *Dasein*, elle le guette »). La mort n'est pas quelque chose de pas encore sous-la-main, elle n'est pas le dernier excédent réduit à minimum, mais plutôt une *précédence*. » Vezin traduit *Bevorstand* par « imminence ». Cf. GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité, esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, coll. « Épiméthée », Paris, 1994, p. 276.

(indéterminé) de mes possibilités, de mes choix, celle en-deçà de laquelle je projette toutes mes possibilités : c'est *ma* mort, unique, la première au sens où Ionesco fait dire à un de ses personnages : « Tout le monde est le premier à mourir »¹. Avec ce concept de *Bevorstand*, la mort devient *mienne*, *propre* : le *Dasein* se rapporte toujours déjà à cette possibilité en l'anticipant, en la *devançant* (ce qui correspond, comme nous verrons, à l'être-pour-la-mort « authentique ») ou encore en l'occultant (dans le cas de l'être-pour-la-mort « inauthentique »). Le fait que « le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, se recouvre, en fuyant *devant* lui, l'être le plus propre pour la mort »² ne fait que confirmer que le *Dasein*, d'une façon ou d'une autre (*authentique* ou *inauthentique*), se comporte toujours déjà envers sa propre mort, « que la fin nous « attend » et qu'à tout moment de notre vie nous avons déjà un rapport à cet événement qui n'a pas encore lieu et dont nous ne savons pas quelle forme il prendra pour nous »³.

Ainsi, si on tient compte de la détermination, faite dans la première section au paragraphe 41, du souci comme être-en-avant-de-soi⁴, on voit apparaître le fort lien qui l'unit à l'être-pour-la-mort⁵ – lien qui transparaît également dans le *leitmotiv* de *Sein und Zeit* : pour le *Dasein* « il y va en son être *de* cet être »⁶. Le souci ayant pour

¹ IONESCO, Eugène, *Le roi se meurt*, Gallimard, Paris, 1963, p. 60.

² M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 185 [251].

³ GREISCH, Jean, *Op. cit.*, p. 276.

⁴ M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 148 [192] : « ...l'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme être-auprès (de l'étant faisant encontre de manière intramondaine). Cet être remplit la signification du titre de *souci*... »

⁵ « Ce moment structurel du souci [l'en-avant-de-soi] a dans l'être-pour-la-mort sa concrétion la plus originaire (...) *Le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci.* » *Ibid.*, p. 185 [251-252]. « Le problème de l'être-tout possible du *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes ne demeure donc légitime que si le souci comme constitution fondamentale du *Dasein* est pensé en « connexion » avec le mort comme possibilité extrême de cet étant. » p. 190 [259].

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 32 (première occurrence), Heidegger en parle comme d'un « privilège ontique » : « Es (das *Dasein*) ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. » Pour Françoise Dastur, c'est cet « intéressement à l'être, constitutif de

sa part servi à définir l'être du *Dasein*¹, on voit déjà se dessiner le rôle majeur que joue la mort dans *Sein und Zeit*.

Dans le face à face avec sa propre mort, le *Dasein* dispose donc de deux possibilités : ce dernier, en tant qu'être-pour-la-mort, peut être authentique ou inauthentique (la troisième possibilité, mentionnée de façon programmatique à quelques reprises dans des paragraphes introductifs² – « l'indifférence modale entre les deux » – n'est pas traitée dans les parties publiées de *Sein und Zeit*). Heidegger étudie la possibilité inauthentique principalement dans la première section de l'oeuvre (qu'il consacre à l'étude du *Dasein* quotidien, comme il se trouve et agit « de prime abord et le plus souvent ») et la possibilité authentique dans les chapitres 1 et 2 de la seconde section. Ces deux possibilités, dont les noms peuvent sembler à l'observateur peu averti trahir un jugement moral³, ne sont pas abordées uniquement dans le but de faire une recension des « types » comportementaux humains face à la mort. Rappelons que la démarche de Heidegger n'est pas ici psychologique ou anthropologique : les deux possibilités de l'être-pour-la-mort (ce sera l'objet de notre troisième et dernière partie sur *Sein und Zeit*) sont à l'origine des deux conceptions correspondantes – donc radicalement opposées – du temps. Pour l'instant, il importe de se disposer à voir une « (non-)vérité de l'existence » rattachée aux guises de l'être-pour-la-mort à l'étude ici puisque c'est en ces termes qu'en parle Heidegger.

l'homme » tel que le pense Heidegger, qui le distingue du « spectateur désintéressé » de Husserl, *La phénoménologie en question*, p. 211.

¹ M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 142 [182].

² Comme, par exemple, en p. 174 [232].

³ « Authenticité » traduit l'allemand *Eigentlichkeit*, substantif dérivé de *eigentlich* : « propre; à soi; personnel; particulier » (Langenscheidts). Le terme renvoie au fait que le *Dasein* est *eigentlich* lorsqu'il est lui-même et non le On même. On dit en français que l'authentique est, en un de ses sens au moins, synonyme de vrai – de même en allemand, où on peut traduire plus ou moins dans le même sens « eigentlich » par « vrai », si on entend par là « véritable » (aussi dans Langenscheidts).

2.2 Le *Dasein* et la « (non-)vérité de l'existence » – le mortel et le (dé-)voilement.

Comprendre les deux possibilités existentielles du *Dasein*, c'est, pour Heidegger, comprendre la concrétion des deux réponses possibles à la question que pose le livre de Françoise Dastur : *Comment vivre avec la mort?*¹. Cependant, il est déjà apparu, au cours du rapide survol de l'analyse par Heidegger de l'angoisse, que le *Dasein*, dans l'alternative existentielle angoissée de l'être-pour-la-mort, est vecteur d'ouverture (*Erschlossenheit* et *Entschlossenheit*²) ou de fermeture (*Verschlossenheit*). Incomplet, « inachevé », le *Dasein* comparaît devant tous ses projets possibles parmi lesquels figure le projet authentique – l'alternative existentielle consiste entre s'y *ouvrir* ou s'y *fermer*, entre s'ouvrir et se fermer à la possibilité de sa propre impossibilité. Les guises d'être (*Seinsweisen*) possibles du *Dasein* (en tant qu'être-pour-la-mort) sont donc autant de comportements *envers* la mort : le *Dasein* peut se rapporter ouvertement à *sa* mort en tant que telle (en tant que *sienne*), ou encore il peut la recouvrir comme *sienne* en la réduisant à un phénomène extérieur, une loi universelle, un concept, un mot, etc. En somme, l'être-pour-la-mort est inséparablement lié à l'Être (compris comme φύσις : à la fois dévoilement et

¹ F. DASTUR, *Comment vivre avec la mort ?*, Editions Pleins Feux, coll. « Lundis philosophie », Mayenne, 1998.

² Pour la question du rapport entre « résolution » (comme ἀρετή) et « dévoilement », voir entre autres, M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 33 : « La résolution <ou décloison déterminée> (*Entschlossenheit*) ne remet rien, ne se dérobe pas, mais agit déjà et sans relâche. La décloison déterminée (*Ent-schlossenheit*) n'est pas simplement un ferme propos (*Beschluss*) d'agir, mais une amorce de l'agir décisive, précédant tout agir et le pénétrant jusqu'au bout. Vouloir, c'est être-résolu. L'essence du vouloir est ici ramenée et reprise dans la décloison déterminée. Mais l'essence de la décloison déterminée réside dans la dé-latence (*Ent-borgenheit*) de l'être-Là humain en vue de la lustration (*Lichtung*) de l'être... », voir aussi M. HEIDEGGER, *Parménides*, trad. en anglais par SCHUWER, André et ROJCEWICZ, Richard, Indiana University Press, 1992, p. 75 [GA LIV, pp. 110-111], de même que, pour *Sein und Zeit*, notre recension du vocabulaire relatif à l'être-pour-la-mort authentique en annexe II, *supra*, pp. XIV-XV.

retrait) et présente la même « symétrie » que l'Être¹. À plus petite échelle certes, ce conflit, au sein du *Dasein* angoissé, entre les *Seinsweisen* qui lui sont possibles présente le même visage que le conflit (le πόλεμος, « père de toutes choses » – selon le mot d'Héraclite), celui que Heidegger décrit entre le voilement (« *Bergung* ») et le dévoilement (« *Entbergung* »)². Les conceptions du temps qui résultent de ces deux guises de l'être-pour-la-mort ne pourront donc être comprises qu'après un éclaircissement préalable de ces deux rapports possibles à la mort, ce qui impose un détour par les termes fondamentaux de la *Λήθη* et de l' *Ἀλήθεια*³.

Il importe désormais, afin d'être à même de mieux saisir les deux *Seinsweisen* possibles, de faire intervenir un certain nombre d'autres textes de Heidegger qui permettront une meilleure intelligence de la paire ouverture – fermeture et de ses correspondances avec les deux possibilités de l'être-pour-la-mort. L'éclaircissement de l'expression « *vérité de l'existence* » – tirée de *Sein und Zeit* – guidera cette

¹ Ce qu'explique bien Jean-François Marquet : « Une figure divine va résumer cette ambiguïté secrète de l' *Ἀλήθεια* et l'alliance, en elle, du jour élargi et de la nuit centrale, de l'éclosion et du désert : c'est Artémis, la déesse d'Éphèse, patrie d'Héraclite, la chasseresse dont l'arc est en même temps un lyre, comme si "déesse de l'éclosion, du jeu, de la lumière, elle (était) en même temps la déesse de la mort"(GA, LV, p. 17). Artémis est le nom divin de cet ajointement (*Fügung*), de cette ἀρμονία qui articule, au sein de la φύσις, l'ouverture et le retrait (κρύπτεσθαι) – et qui fait, par exemple, que l'étant par lequel il y a de la présence (le *Dasein*) soit aussi le seul en qui surgisse comme *possible* l'absence radicale de la mort. », « Mort, mystère et oubli chez Heidegger », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 174, no. 3, Juillet-September 1985, p. 279.

² Cf. M. HEIDEGGER, *Parmenides*, p. 18 [GA LIV, pp. 26-27]: « And how could we know the primordial conflictual character of the conflict in the essence of truth as long as we did not experience its essence as unconcealedness and knew *Ἀλήθεια* at most as a word-sound buzzing in the air? The conflictual essence of truth has already been alien to us and to Western thought for a long time. For us, "truth" means the opposite: that which is beyond all conflict and therefore must be nonconflictual. / Accordingly, we do not understand to what extent the essence of truth itself is, in itself, a conflict. If, however, in the primordial thinking of the Greeks the conflictual essence of truth was experienced, then it cannot astonish us to hear, in the dicta of this primordial thinking, precisely the word "conflict" »

³ Il convient donc de laisser temporairement le fil conducteur chronologique qui a ordonné cette étude jusqu'à présent : les deux temporalités de *Sein und Zeit* apparaîtront beaucoup plus clairement comme fonction de l'alternative de l'être-pour-la-mort après un lecture des textes plus tardifs (sur la vérité comme dévoilement) qui développent un certain nombre d'intuitions déjà contenues dans *Sein und Zeit* (§§ 7, 44...).

recension. Un tel éclaircissement s'impose par la nature « trompeuse » de cette expression en ce qu'en elle, comme cela apparaîtra par la suite, le mot « vérité » est pensé en un sens inhabituel. Qu'il puisse être question de « vérité » et de « non-vérité » *de l'existence* dans les diverses guises de l'être-pour-la-mort, c'est ce qui peut être compris en rapprochant ces dernières guises de l'opposition $\Lambda\eta\theta\eta$ - $\Lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ telle que conçue par Heidegger. L'être-pour-la-mort, dans ses guises possibles, et l'être lui-même, dans l'antagonisme de son ouverture et de sa fermeture, présentent donc la même ambivalence fondamentale. C'est cette analogie posée par Heidegger qui, probablement pensée en sens inverse, fera dire à un commentateur : « ...la mort ne doit pas seulement être abordée comme une orientation privilégiée de l'existence humaine, elle doit aussi s'offrir à la pensée comme une dimension de l'Être lui-même, comme son mystère ou son côté nocturne »¹.

L'existence authentique du *Dasein* « manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire »² et, inversement, le « phénomène originaire de la vérité »³ permet une meilleure compréhension du *Dasein* (en tant qu'être-pour-la-mort) et des possibilités qui lui sont ouvertes : il s'agit, ici comme ailleurs dans l'œuvre de Heidegger, d'éléments s'expliquant réciproquement – circulairement .

Il faut à présent s'enquérir du sens « nouveau » qui, chez Heidegger, est attribué à la *vérité* et, par conséquent, s'approprier ce qu'elle décrit comme réalité pour les deux guises possibles du *Dasein* en tant que *Sein zum Tode*. L'ordre dans

¹ MARQUET, Jean-François, *Op. cit.*, p. 273.

² M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 164 [221].

³ *Ibid.*, p. 163 [219].

lequel seront envisagés les parallèles entre les guises d'être du *Dasein* (inauthentique, authentique) et de l'être (Λήθη, Αλήθεια) sera ici celui que Heidegger respecte – à la fois, comme cela paraîtra au terme de cette section, dans *Sein und Zeit* (où le *Dasein* quotidien-échéant est analysé avant la possibilité authentique) et dans les autres textes portant sur la vérité (où l'« Α-λήθεια » est pensée négativement, en tant que privation d'une Λήθη pensée comme première à cet égard).

2.2.1 L'Être-pour-la-mort inauthentique, la quotidienneté et la Λήθη.

Avant d'être à même de saisir pleinement ce que Heidegger entend par « vérité de l'existence », il faudra chercher ce qu'il entend lorsqu'il affirme : « *Le Dasein, parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon sa constitution d'être dans la 'non-vérité' »*¹. La nécessité de ce détour par la « non-vérité » n'apparaîtra que lorsque les deux termes seront saisis dans leurs essences « nouvelles ».

Sein und Zeit, dans sa première section qui cherche à exposer les structures fondamentales (existenciaux) du *Dasein*, prend ce dernier pour objet « en ce qu'il est *de prime abord et le plus souvent*, dans sa quotidienneté moyenne »². Le *Dasein* est très tôt (section I, chapitre II) déterminé comme être-dans-le-monde (*In-der-welt-sein*), monde dont les structures sont analysées par la suite (chapitre III) et dont Heidegger dit qu'il est partagé (le *Dasein* est pensé comme *Mitsein* ou *Mitdasein* : chapitre IV). Cependant, dans son interaction préoccupée avec les choses et les autres individus qui peuplent le monde, Heidegger affirme que le *Dasein* se perd, s'oublie lui-même. Le terme employé ici est celui de *Verfallenheit* (il apparaît dès

¹ *Ibid.*, p. 165 [223].

² *Ibid.*, p. 36 [17].

l'introduction¹). D'une part, le *Dasein* se perd parmi les choses dont il se préoccupe, d'autre part, il s'oublie dans le *On* (§ 27), qui peut être interprété comme une normativité tacite un peu à la façon de la tradition, de l'idéologie dominante, des mœurs ou valeurs régnautes. Concernant le *On*, Heidegger parle même d'une « dictature » :

« Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit, nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare ; nous nous « indignons » de ce dont *on* s'indigne. Le *On*, qui n'est rien de déterminé, le *On* que tous sont – non pas cependant en tant que somme – prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »²

Le *Dasein* est donc influencé, en tant qu'être-pour-la-mort quotidien, par le *On*, vecteur d'inauthenticité. La mort, qui a cessé d'être la sienne propre en devenant celle de « tout le monde et personne »³, est transformée en fait universel ne concernant en rien le *Dasein*, en concept trouvant des applications :

« Le mourir, qui est essentiellement et ir-représentablement mien, est perversi en un événement publiquement survenant, qui fait rencontre au *On*. Le discours caractéristique parle alors de la mort comme d'un « cas » survenant constamment. Il la donne comme toujours déjà « effective », donc il en *voile* le caractère de possibilité, et, avec lui, les moments essentiels de l'absoluité et de l'indépassabilité » [nous soulignons]⁴.

Même lorsque la mort s'annonce de façon imminente, comme dans *La mort d'Ivan Ilitch* de Léon Tolstoï que Heidegger cite, le *On* continue de *voiler* l'être-pour-la-mort le plus propre en tentant de dé-proprier le moribond de sa mort – donc de sa mortalité :

« L'esquive recouvrante de la mort gouverne si tenacement la quotidienneté que, dans l'être-l'un-avec-l'autre, les « proches » suggèrent encore souvent justement au « mourant » qu'il échappera à la mort et, par suite, qu'il retournera vers la quotidienneté rassurée du monde de la préoccupation. Une telle « sollicitude » s'imagine même

¹ *Ibid.*, p. 38 [21].

² *Ibid.*, p. 108 [127].

³ *Ibid.*, p. 186 [253] : « L'explicitation publique du *Dasein* dit : « on meurt », parce que tout autre, et d'abord le *On*-même, peut alors se dire : à chaque fois, ce n'est justement pas moi – car ce *On* est le *Personne*. Le « mourir » est nivelé en un événement survenant qui certes atteint le *Dasein*, mais n'appartient pourtant proprement à personne. »

⁴ *Ibid.*, p. 186 [253].

« consoler » ainsi le « mourant ». Elle veut le ramener au *Dasein* en l'aidant à voiler encore totalement sa possibilité la plus propre, absolue, d'être. Le On se préoccupe ainsi d'un *constant rassurement sur la mort* – d'un rassurement qui, au fond, s'adresse non seulement au « mourant » mais tout aussi bien aux « consolateurs ». »¹

Alors que la mort est déterminée par Heidegger comme « la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du *Dasein* »², celui-ci relativise cette affirmation par une autre : dans la mesure où le *Dasein* demeure dans une relation *inauthentique* avec sa mort, cette dernière perd toutes ces déterminations, si ce n'est, justement, celle de l'indétermination (du quand). Cependant, alors que dans une relation authentique l'indétermination de la mort signifie que celle-ci est possible à tout moment, c'est le contraire qui est vrai de la relation inauthentique à la mort : l'indétermination y est synonyme d'incertitude. Peut-être la mort (ma mort), cet « événement », n'aura-t-il pas « lieu » ? Peut-être ne serai-je pas un de ces « cas » de la mort ?

La mort du *Dasein* quotidien n'est plus mort *propre* elle n'est plus *mortalité* en ce que le *Dasein* croit ainsi ne pas entretenir avec elle de relation. Par là, le *Dasein* s'occulte *doublement* sa propre mort : une fois, en la recouvrant en tant que *sienne* et, une deuxième fois, en se recouvrant ce recouvrement. Ici commence à paraître le lien entre la *Λήθη* et l' *Ἀλήθεια* annoncé plus haut : ce que Heidegger dit de l'oubli et de l'occultation (en parlant de la « *Λήθη* ») dans *Aletheia*³, dans son cours sur

¹ *Ibid.*, pp. 186-187 [253].

² *Ibid.*, p. 189 [258].

³ Sur le caractère double de « *Λήθη* », Cf. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences (Aletheia)*, TEL, Editions Gallimard, Paris, 1958, p. 320 : « *Λανθάνομαι* dit : je demeure caché à moi-même, quant au rapport à moi-même de ce qui autrement n'est pas caché. Le non-caché, de son côté, se trouve ainsi caché, de même que je le suis à moi-même dans mon rapport à lui. Les choses présentes sombrent dans l'occultation de telle sorte que, dans une pareille occultation, je demeure caché à moi-même comme celui auquel les choses présentes se dérobent. Et en même temps, cette occultation, de son côté, est occultée. C'est là ce qui se produit dans cet événement auquel nous pensons quand nous disons : j'ai oublié (quelque chose). Dans l'oubli, il n'y a pas seulement quelque chose qui nous échappe. L'oubli

Parménide de 1942-43¹ ou dans son *Introduction à la métaphysique*² peut ici trouver application dans l'être-pour-la-mort inauthentique. En effet, que l'on traduise « Λήθη » par *oubli*, *occultation*, *refoulement*, ou encore *voilement*, on s'aperçoit que le caractère double de « Λήθη » est toujours applicable. L'être-pour-la-mort inauthentique qui oublie, refoule, occulte, voile sa mort propre oublie cet oubli, refoule ce refoulement, occulte cette occultation, etc. Dans la quotidienneté moyenne, la fin de l'horizon du Dasein, en tant que fin des possibles dans lesquels il se projette, a elle-même *complètement* disparu de cet horizon (elle a cessé d'être comme possible) puisque même la trace en est effacée. Seule la possibilité authentique pourrait contrer ce double recouvrement et rappeler au Dasein qu'il doit mourir.

Notons de façon préliminaire que le vocabulaire que Heidegger emploie ici pour décrire la guise (*Weise*) inauthentique du Dasein est le même que celui qui lui sert à rendre compte aussi bien de la tradition (qu'il se propose de détruire dans les parties non publiées de *Sein und Zeit*), que de l'oubli de l'être qui lui est inhérent, ou encore de la Λήθη dans des œuvres plus tardives³.

lui-même tombe en occultation, et de telle sorte que nous-mêmes, aussi bien que notre relation à la chose oubliée, passons dans l'état de chose cachée.» Notons que Heidegger, tout comme Platon, cherchait à vaincre ce caractère double de la Λήθη. Platon cherchait, par les voies du mythe, à vaincre l'oubli (second), et ainsi rappeler qu'il y avait eu oubli (premier) des vies antérieures lors de l'ingurgitation des eaux du fleuve Λήθη. Heidegger, quant à lui, aurait cherché à vaincre l'oubli (second), et ainsi rappeler qu'en se préoccupant exclusivement de ce qui émerge (être en tant qu'étant), il y a oubli (premier) de l'émergence elle-même (être en tant qu'être).

¹ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, p. 82 [GA LIV, pp. 120-122], où un fragment de Pindare est interprété : « Ἀτέκρεματα νέφος, the signless cloud, i.e., the cloud that also withholds its own presence, is an absent concealment that does not show itself. We can now surmise something of the essence of "oblivion" .»

² M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, TEL, Editions Gallimard, Paris, 1967, p. 31.

³ Voir notre recension du vocabulaire d'*Etre et temps* relatif à l'être-pour-la-mort inauthentique en annexe I.

Pour s'approprier l'expression de « non-vérité » *de l'existence*, il faut s'en représenter un sens différent de l'usage quotidien et, pour ce faire, l'associer à la Λήθη plutôt qu'au Ψεῦδος, traditionnellement posé comme le contraire à l'Ἀλήθεια. En effet, lorsque Heidegger tente, dans *Essais et conférences*, de repenser le terme fondamental d'Ἀλήθεια – traduit par *veritas* – il le fait en l'opposant non au Ψεῦδος mais à la Λήθη. En opposant l'Ἀλήθεια au Ψεῦδος comme on le fait, ou comme le On le fait quotidiennement, on emploie l'Ἀλήθεια au sens d'*adaequatio intellectus ad rem*, d'ὁμοίωσις (ὀρθότης). Ce sens de « vérité » et d'Ἀλήθεια est le premier sens qu'en donnent les dictionnaires et c'est également le sens premier dans l'usage quotidien. Dans les textes ici en question, Heidegger s'applique à en démontrer le caractère second, dérivé : comme cela paraîtra dans la section suivante, Heidegger veut ouvrir à une nouvelle signification, plus relevée¹ du terme « vérité » (Ἀλήθεια). Pour y arriver, il propose de la lire comme privation (α-privativum) de la Λήθη. La « nouvelle » vérité (Ἀ-λήθεια), par opposition à celle de la tradition métaphysique, exige que la « non-vérité » (Λήθη) soit d'abord posée et pensée. La fausseté comme inadéquation (Ψεῦδος) repose certes sur la base de l'adéquation Ἀλήθεια comme *veritas*) comme ce qui n'y correspond pas, mais, dans le cas de l'Ἀλήθεια comme privation (« α- ») de la Λήθη, c'est au contraire la première (la « vérité ») qui repose sur la dernière (la « non-vérité »). C'est donc sur la Λήθη, plus primitive, que portera d'abord le regard de Heidegger – et donc le nôtre.

¹ Heidegger emploie « etwas Höheres », *Essais et conférences*, p. 313.

Dans *Aletheia*¹, Heidegger étudie trois fragments – deux d'Héraclite et un de Homère – pour tenter d'approcher la Λήθη sur la base de laquelle l' Ἀλήθεια peut émerger, étude à laquelle nous pousse tout d'abord notre questionnement sur l'expression « *vérité de l'existence* ». En se référant au fragment d'Homère, tiré du huitième livre de l'*Odyssée*², et aux fragments 123³ et 16⁴ d'Héraclite, Heidegger entreprend un détour par quelques formes dérivées dont « ἐλάνθανε » et « κρύπτεσθαι », pour se ménager un accès au sens originnaire du substantif Λήθη.

Il apparaît alors que la racine « Λαθ- » était celle d'une diversité de mots (dont ἐλάνθανε) nommant ce que nous traduisons, moyennant une amputation inévitable du sens grec, par le terme d' « *occultation* ». Ainsi l'Ulysse du fragment d'Homère, pleurant, demeure voilé, caché, occulté, soustrait ou retiré de la vue des Phéaciens. Mais la Λήθη ne nomme pas seulement les choses qui ne sont « l'objet d'aucun sujet », mais aussi les « faces » cachées de choses tout à fait visibles⁵ : toutes les choses perçues, pour autant qu'elles se montrent, participent également de la Λήθη en ce qu'elles demeurent voilées en tant que telles ou telles. Ainsi en est-il même pour l'émergence *en tant que telle* (Φύσις – l'être en tant qu'être) qui, définie comme « la venue au jour, la pro-sistance (*Entstehen*), le fait de s'é-mettre (*sich herausbringen*) hors du latent (*das Verborgene*), et par là de porter celui-ci à stance (*in den Stand bringen*) », c'est-à-dire comme mouvance contraire à la Λήθη, n'en

¹ *Ibid.*, pp. 311-341.

² “ ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάχρυα λείβων. », cité « VIII, 83 et sq. » in *Ibid.*, p. 317.

³ “ Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. », cité in *Ibid.*, p. 327. Cette numérotation est celle de Diels-Kranz.

⁴ “ Τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι ”.

⁵ C'est en tant que pleurant qu'Ulysse demeure voilé aux Phéaciens.

demeure pas moins com-posée avec elle: dans le fragment 123, « Φύσις et κρύπτεσθαι, émerger (se dévoiler) et se cacher sont nommés en juxtaposition »¹. Dans le fragment 16 d'Héraclite, dont la traduction constitue un des objectifs d'*Aletheia*, Heidegger trouve la mouvance opposée à l'émerger, le mouvement *vers* l'occulte, dans le verbe δύνόν qu'il traduit par « sombrer » (*Untergehen*) ou « entrée dans l'occultation » (*Eingehen in die Verbergung*)². Dans la Λήθη, les choses demeurent, entrent et sortent.

À ce qui précède il faut ajouter que cette même racine « Λαθ-» est aussi celle du verbe ἐπιλανθάνεσθαι – « oublier », sens provenant de l'origine mythologique de la Λήθη³. Bien qu'inexistante dans la langue française, cette filiation sémantique ne semble pas surprendre : l'oubli n'est-il pas une forme d'occultation?

Ainsi, si par « non-vérité » nous entendons dorénavant les multiples sens auxquels ouvre cette racine « Λαθ-», l'expression de *Sein und Zeit* « être dans la non-vérité (de l'existence) » devrait nous paraître avec plus de clarté. La possibilité existentielle du *Dasein* qu'elle décrit correspond à l'« inauthenticité » (*Uneigentlichkeit*) de l'être-pour-la-mort: confronté, dans l'angoisse, à toutes ses possibilités dont celle de sa propre impossibilité, le *Dasein* est appelé à choisir entre, d'un côté, le recouvrement, l'occultation et l'oubli (Λήθη) et, de l'autre, le

¹ M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, p. 327. Voir aussi, p. 328 : « L'émergence comme telle, en toute circonstance, incline déjà à se fermer » (nous soulignons).

² Cf. *Ibid.*, pp. 321-322. La langue allemande oppose *verbergen* à *entbergen*; l'opposition, en français, entre voilement et dévoilement rend donc bien cette « familiarité » entre les deux forces antagonistes.

³ Cf. de façon générale, Jean-Pierre VERNANT, « Aspects mythiques de la mémoire et du temps » in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éditions La découverte, Paris, 1985, pp. 107-152 et DETIENNE, Marcel, « La notion mythique d'Alètheia », in *Revue d'études grecques*, t. LXXIII, 1960, pp. 28-35. Il est à noter que, contre Heidegger, ce dernier avance que l'interprétation « privative » d'Ἀλήθεια ne peut valoir que pour la mythologie préhomérique.

dévoilement de cette possibilité en tant que telle, l'ouverture et la liberté (Ἀλήθεια) pour elle. *D'abord et le plus souvent*, le *Dasein* sombre (*geht... ein*) dans cette « non-vérité ».

2.2.2 L'être-pour-la-mort authentique et l' Ἀλήθεια.

Comme souligné plus haut, la seconde section de *Sein und Zeit* se projette de compléter son interprétation du *Dasein* (jusqu'alors analysé que dans sa « quotidienneté moyenne »). Avec l'analyse de l'être-pour-la-mort, les paragraphes 45 à 52, premiers de cette section, ont servi à éclairer comment le *Dasein* pourrait être compris comme total, malgré son constant en-avant-de-soi. Cependant, seule la guise inauthentique d'un tel être-pour-la-mort fut envisagée. Les paragraphes qui suivent (§§ 53 à 60) ont pour objectif d'exposer ce que serait un être-pour-la-mort authentique.

Tandis que la possibilité *inauthentique* de l'être-pour-la-mort avait été caractérisée par un vocabulaire se rapportant à la « Λήθη », la possibilité *authentique*, au contraire, le sera par le biais du registre de l' « Ἀλήθεια »¹. Il est fort intéressant de noter que le vocabulaire employé par Heidegger est ici le même pour rendre compte de l'être-pour-la-mort authentique, du « phénomène originaire de la vérité » (§ 44) que pour sa propre méthode phénoménologique². La question de l'être-pour-la-mort, authentique ou inauthentique, en est donc une de vérité, au sens « originaire » –

¹ Voir notre recension du vocabulaire d'*Etre et temps* relatif à l'être-pour-la-mort authentique en annexe II.

² Aussi bien de façon programmatique au § 7 (φαίνεσθαι, ἀληθεύειν, etc.) que, tout au long de *Sein und Zeit* (et en particulier dans les chapitres concernant l'être-pour-la-mort), où il est constamment question de « mettre en lumière », de « dégager », de « dévoiler », etc.

« Ἀλήθεια » – de ce mot : selon la guise authentique de l'être-pour-la-mort, le *Dasein* comprend « *sans aucun voile* [nous soulignons] (...) la possibilité *comme possibilité de l'impossibilité de l'existence en général* »¹, alors que selon la guise inauthentique, cette même possibilité est « voilée », « recouverte », etc.

A cette « Ἀλήθεια » de la mort, Heidegger oppose donc une possibilité authentique qui renverse du tout au tout l'œuvre de l'occultation : cette possibilité transforme la fermeture en ouverture², la fuite en soutien (p.191 [261]), le voilement en dévoilement, le recul en devancement (p. 191 [262]), le recouvrement en libération, le déni en possibilisation (p.192 [262]) :

« Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement « vrai ». *Le Dasein est « dans la vérité »*. Cet énoncé a un sens ontologique. Il ne veut pas dire que le *Dasein*, ontiquement, est toujours ou même seulement à chaque fois expert « en toute vérité », mais qu'à sa constitution existentielle appartient l'ouverture de son être le plus propre (...) Cette ouverture *authentique* manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire dans le mode de l'authenticité. L'ouverture la plus originaire et aussi la plus authentique où puisse être le *Dasein* comme pouvoir-être est la *vérité de l'existence*. C'est seulement dans le contexte d'une analyse de l'authenticité du *Dasein* que cette vérité recevra sa détermination ontologico-existential³ »

Le chapitre II de la seconde section (§§ 54 à 60) cherche une « attestation » de l'être-pour-la-mort authentique qui n'a été discuté que comme « possibilité » ou « projet » au chapitre I. Heidegger trouvera une telle attestation dans le phénomène de la conscience (*Gewissen*) et plus particulièrement dans l'appel (*Ruf*) de la conscience. A cet appel (qui est appel du *Dasein* par lui-même⁴), concrétisé dans « l'affection fondamentale de l'angoisse »⁵, qui « con-voque le Soi-même du *Dasein*

¹ M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, pp. 191-192 [262].

² *Ibid.*, p. 191 [261].

³ *Ibid.*, p. 164 [221].

⁴ *Ibid.*, p. 199 [275].

⁵ qui « place son être-au-monde devant le rien du monde, rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre », *Ibid.*, p. 200 [276].

hors de la perte dans le On »¹, le *Dasein* peut répondre positivement par la résolution (*Entschlossenheit*)². Traduire ici *Entschlossenheit* par « résolution » recouvre la familiarité que ce terme entretient avec le couple « ouverture » – « fermeture » entrevu plus haut avec l'être-pour-la-mort et l'angoisse³. Contre cette fermeture (*Verschlossenheit*) du *Dasein* à la possibilité de sa propre impossibilité, donc à son authenticité possible comme résolution (*Entschlossenheit*), l'ouverture (*Erschlossenheit*) possible du *Dasein* demeure une possibilité ouverte.

Cette réponse positive, qui implique une sortie du On, requiert une confrontation sans esquivé avec la mort : « La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être *en tant qu'être compréhensif pour la fin*, c'est-à-dire que devancement dans la mort »⁴. Cette dernière, comprise comme être-pour-la-mort authentique et comme « mode privilégié de l'ouverture du *Dasein* »⁵, donc de la vérité originaire, permet enfin de voir pleinement le très fort lien unissant le couple authenticité – inauthenticité de l'être-pour-la-mort au couple « Ἀλήθεια – Λήθη » dans la pensée de Martin Heidegger. Les mêmes forces qui s'affrontent dans l'être en tant qu'être, se trouvent également en conflit dans le *Dasein*. On retrouve également cette association de la « vérité » et de l'« ouverture », présente ici dans *Sein und Zeit*, dans la conférence *De l'essence de la vérité* de 1930.

¹ *Ibid.*, p. 199 [274].

² « L'ouverture du *Dasein* contenue dans le vouloir-avoir-conscience est donc constituée par l'affection de l'angoisse, par le comprendre comme se-projeter vers l'être-en-dette le plus propre et par le parler comme ré-ticence. Cette ouverture authentique insigne, attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience – *le se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre* – nous l'appelons *résolution*. » *Ibid.*, p. 212 [296-297].

³ Cf. *Infra*, section 2.1, pp. 26-29.

⁴ *Ibid.*, p. 218 [305].

⁵ *Ibid.*, p. 212 [297].

Il est à présent clair qu'à chacune des guises de l'être-pour-la-mort correspond une « vérité de l'existence ». Qu'à chacune de ces guises correspond également un « temps », c'est là l'objet de la prochaine section.

2.3 Authenticité et inauthenticité, résolution devançante et intratemporalité : les guises de l'être-pour-la-mort et le temps.

Le choix entre l'authenticité et l'inauthenticité de l'être-pour-la-mort auquel confronte l'appel de la conscience est donc un choix entre deux guises différentes, pour le *Dasein*, de se rapporter à sa propre mort qui correspondent au couple « Ἀλήθεια – Λήθη » : en choisissant de faire face ou de fuir sa propre mort, le *Dasein* s'établit dans une existence « vraie » ou « fausse », au sens originaire de ces mots. A présent, il s'agira d'étudier un certain nombre de paragraphes des chapitres III (§ 61 et 62), IV (§ 68) et VI (§§ 78 à 81) de la seconde section de *Sein und Zeit* pour faire paraître qu'à chacune de ces guises et « vérités d'existence » appartient également une conception propre du temps. Que le *Dasein* se voile ou se dévoile sa propre mort joue un rôle déterminant dans son rapport au temps : « La temporalité peut se *temporaliser* en diverses possibilités et selon diverses guises. Les possibilités fondamentales de l'existence, authenticité et inauthenticité, se fondent ontologiquement dans des temporalisations possibles de la temporalité. »¹ Que le *Dasein* choisisse l'une ou l'autre possibilité de son pouvoir-être, il se représentera le temps soit comme fini, soit comme infini.

¹ *Ibid.*, p. 217 [304].

2.3.1 L'avenir de la résolution devançante : authenticité et finitude.

Dans le devancement ou résolution devançante, le *Dasein* ne recouvre pas sa propre mort mais, au contraire, se l'ouvre comme possibilité imminente et se comprend comme « libre » pour elle¹. Ainsi, sa fin ne lui étant plus occultée par la puissance du On, le *Dasein* ne peut faire autrement que se représenter son propre avenir – celui dans lequel, en tant que constamment en-avant-de-soi, il s'est toujours déjà projeté – comme *fini*. Heidegger se résume :

« Le souci est être-pour-la-mort. Nous avons déterminé la résolution devançante comme l'être authentique pour la possibilité – plus haut caractérisée – de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Dans un tel être-pour-la-mort, le *Dasein* existe authentiquement [et] totalement comme l'étant que, « jeté dans la mort », il peut être. Il n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il *existe de manière finie*. L'avenir authentique, qui temporalise primordialement la temporalité qui constitue le sens de la résolution devançante, se dévoile ainsi lui-même comme fini. »²

Notons qu'ici le temps n'est pensé ni comme un étant, ni comme quelque chose qui concernerait le *Dasein* de l'extérieur³ : la finitude de la temporalité authentique est la finitude du *Dasein* lui-même acceptée comme telle. La résolution (*Entschlossenheit*), en tant qu'être-pour-la-mort authentique, c'est-à-dire rapport non-occultant ou dés-occultant du *Dasein* avec sa mort *propre*, ouvre un temps qui ne peut être que *fini*, un rapport conscient et explicite au possible (dont le champ est limité), donc un temps de pro-jet qui n'est justement pas projection dans un temps linéaire infini.

¹ *Ibid.*, p. 194 [266].

² *Ibid.*, p. 231 [329-330].

³ F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990, p. 19 : « Le *Dasein* qui est à chaque fois « mien » - au sens où il se définit de manière constitutive comme « je suis » - n'est donc pas simplement *dans* le temps compris comme ce en quoi se déroulent les événements du monde, c'est le temps qui est au contraire la *modalité* propre de son être. Mais cette temporalité propre du *Dasein* qui se distingue de ce que Heidegger nommera dans *Etre et temps* l'*intratemporalité* des choses du monde n'est accessible au *Dasein* que lorsque celui-ci se comprend lui-même comme un être *mortel* (...) Par cette anticipation de la mort dans laquelle Heidegger voit l'avenir authentique (...) le *Dasein* se donne à lui-même son temps. »

En revanche, dans sa quotidienneté moyenne, le *Dasein* échéant se voile sa mort *en tant que sienne* et, par conséquent, se dispose à concevoir le temps comme *infini*.

2.3.2 L'avenir de la *Verfallenheit* : inauthenticité et intratemporalité.

Si Heidegger parle du temps comme étant *originellement* fini (comme celui d'un être-pour-la-mort authentique qui s'ouvre sa fin comme possibilité de tout instant), il lui faut également expliquer comment ce temps propre au *Dasein* est recouvert par un autre et en quoi cet autre temps est fonction d'un être-pour-la-mort inauthentique, questions traitées au chapitre VI de la deuxième section (§§ 78 à 81) d'*Etre et temps*.

L'être-au-monde est, « de prime abord et le plus souvent », un être « échéant » (*verfallend*) auprès des choses – c'est-à-dire que le *Dasein* dans sa « quotidienneté moyenne » se comprend à partir des choses et des autres (en tant que *Mit(da)sein*) avec lesquels il entretient un « commerce ». Le *Dasein* (en tant que *In-sein*) – et ce de la même façon qu'il organise son monde (*Umwelt*) de sorte qu'une place est attribuée à chaque chose – fait nécessairement usage de locutions telles que « maintenant que... », « alors que... », « pendant que... », etc. de sorte qu'un temps se trouve également attribué à chaque chose¹. Ces locutions *renvoient* nécessairement à de l'étant ouvert par le *Dasein*, « structure relative » (manifeste dans le « ...que... » de ces locutions) que Heidegger nomme *databilité*² et qui s'explique par le fait que ces locutions « explicitent un présentifier d'étant » (*ein Gegenwärtigen von Seiendem*)³. Par ailleurs, puisque le *Dasein* est également *Mit(da)sein*, ce temps qui est celui des

¹ *Ibid.*, p. 286 [419].

² *Ibid.*, p. 278-279 [406-407].

³ *Ibid.*, p. 279 [408].

étants rencontrés dans l'ouverture doit être intersubjectif, c'est-à-dire doit être à même d'être partagé, communiqué. Cela engendre le besoin d'un étant-référence¹ sur lequel le temps public peut se fixer et qui doit servir de « mesure-unité » à un « dire-maintenant ». Le temps engendré par un tel consensus autour de l'étant-référence (les cycles du soleil, des saisons, le cours des aiguilles d'une horloge, etc.), Heidegger le décrit comme « pour ainsi dire pré-trouvé comme une *multiplicité sous-la-main* [Vorhanden] *de maintenant* »². Le temps devient « décompté »³, « suite » ou « flux » de maintenant, « cours du temps »⁴, en un mot : *linéaire*. Il devient *abstrait* en ce que la singularité de l'étant-référence est mise de côté par l'universalité de son application : tout se produit « tel jour » ou « à telle heure ». Ce temps n'est plus le temps du soleil ou de l'horloge mais le temps de toute chose, le temps du monde. Cet oubli ou recouvrement de la référence à l'étant dans la conception vulgaire du temps réifie les maintenant de sorte qu'ils deviennent une donnée *vorhanden*, « parallèle » en quelque sorte à la monstration des étants. Il est aisé de voir comment, libéré de toute référence aux choses, à leur commencement comme à leur fin, ce temps est devenu linéaire et *infini* :

« Le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue de maintenant. Tout maintenant est aussi déjà un à l'instant ou un dans un instant. Si la caractérisation du temps s'en tient primairement et exclusivement à *cette suite*, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin (...) Le temps, par suite, est sans fin « des deux côtés ». »⁵

Ainsi, prenant pour repères « du » temps les étants dont il fait la rencontre dans le monde, le *Dasein* quotidien oublie qu'il se donne son temps et, *in fine*, perd son

¹ Heidegger parle plutôt de « présentifier privilégié d'un sous-la-main », *Ibid.*, p. 284 [416].

² *Ibid.*, p. 285 [417].

³ *Ibid.*, p. 287 [421].

⁴ *Ibid.*, p. 287 [422].

⁵ *Ibid.*, p. 289 [424].

temps dans le monde: « dans la mesure où la préoccupation quotidienne se comprend à partir du « monde » dont elle se préoccupe, elle *ne* connaît pas le « temps » qu'elle prend *comme sien*, mais, préoccupée qu'elle est de lui, elle *se sert du temps qu' « il y a »*, avec lequel on compte »¹. La perte du caractère de « mienneté » du temps n'est nullement le fruit du hasard. Bien au contraire, cette perte s'explique par le caractère inauthentique de l'être-pour-la-mort auquel correspond le temps « vulgaire » qui est, en fait, le temps du On. Tout comme la résolution devançante de l'être-pour-la-mort authentique s'ouvre sa possibilité absolue dans une intelligence du temps comme fini, la fuite devant la mort du *Dasein* inauthentique (se comprenant à partir des objets de sa préoccupation) se représente le temps comme infini, comme totalement indépendant de son existence propre :

« Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite *devant* la mort, c'est-à-dire un détournement du regard de la fin de l'être-au-monde. Ce détournement du regard de... est en lui-même un mode de l'être ekstatiquement *avenant pour* la fin. La temporalité inauthentique du *Dasein* échéant-quotidien doit nécessairement, en un tel détournement de la finitude, méconnaître l'avenance authentique et, avec elle, la temporalité en général. Et c'est même lorsque la compréhension vulgaire du *Dasein* est guidée par le On que la « représentation » oublieuse de soi de l' « infini » du temps public peut pour la première fois se consolider (...) Le On, qui ne meurt jamais et mé-comprend l'être pour la fin, n'offre pas moins à la fuite devant la mort une explicitation caractéristique. Jusqu'à la fin, « on a encore le temps ». »²

La conception du temps dans laquelle le *Dasein* se meut, les deux dernières sections ont permis de le voir clairement, est fonction de la guise de son être-pour-la-mort. Le temps fini est associé à l'authenticité, donc à la « vérité » (Ἀλήθεια) et à l'originarité ; le temps infini, quant à lui, est pensé comme inauthentique, donc comme lié au comportement d'occultation (Λήθη) de la mort propre et comme

¹ *Ibid.*, p. 281 [411], voir aussi p. 280 [409] et p. 231 [239] où Heidegger explique le nivellement du caractère ekstatique du temps (« La temporalité est le « hors-de-soi » originaire en et pour soi-même ») dans la « suite pure, sans commencement ni fin, de maintenant » du temps vulgaire.

² *Ibid.*, p. 289 [424-425], voir aussi F. DASTUR, *Op. cit.*, p. 72.

dérivé (non originaire). La mort, traitée dans *Sein und Zeit* comme mortalité ou être-pour-la-mort est donc un phénomène fondamental en ce que cette mortalité contraint le *Dasein* à choisir, en lui offrant la possibilité de s'y rapporter selon deux guises, entre deux modes de « mourir » (deux façons d'aller-à-sa-fin), et autant d'intelligences possibles de l'être, de la vérité et du temps.

Il suffira, pour rendre compte de l'originalité radicale de Heidegger sur la question du temps, de faire remarquer ici comme le fait Françoise Dastur¹, qu'en affirmant que « le temps originaire est fini » et que « c'est seulement parce que le temps originaire est *fini* que le temps « dérivé » peut se temporaliser comme *infini* »², il renverse toute la compréhension traditionnelle du temps en inversant l'ordre de dérivation « ontologique » (un dieu éternel et originaire donne lieu à une créature finie et dérivée) en dérivation « inauthentique » (un temps originaire et fini est recouvert par un autre, dérivé et infini), en disant en somme le temps infini dérivé du temps fini et non l'inverse³. L'infini (éternité) semble par là relégué au rang de concept *dérivé*, issu de l'échéance quotidienne, que l'on pourrait reconduire « généalogiquement » à une volonté d'apaiser la violence de l'angoisse et celle du deuil, à un besoin de réconfort et de consolation, ou encore, comme dans *Vorträge*

¹ *Ibid.*, pp 17-18. Voir aussi, JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, p. 119 : « les mots nous le disent déjà : c'est l'infini, ἄπειρον, qui est au sens privatif la négation du fini. »

² M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, p. 232 [331].

³ On peut voir l'origine « méthodologique » de ce renversement dans les réflexions préliminaires de sa conférence de 1924, *Le concept de temps*, prononcée, il importe de le souligner, devant la Société de théologie de Marbourg : « Le philosophe ne croit pas. S'il pose la question du temps, il est alors décidé à comprendre le temps à partir du temps, et donc à partir de cet αἰ, qui ressemble à l'éternité, mais s'explique comme un pur dérivé de l'être temporel. », p. 27. Heidegger y affirme déjà que le temps mesuré, décompté, est le résultat d'une dérivation de la « relation originelle au temps », d'une « fuite caractéristique devant l'être-révolu », pp. 33.

und Aufsätze, à une *vengeance*¹. Suivant la définition de la vengeance par Nietzsche comme « ressentiment de la volonté envers le temps et son « il y avait » », Heidegger l'interprète comme « chasse » ou « poursuite » (*Nachstell*) rabaissante (pp. 130-131), vengeance qui cherche à dévaloriser le temporel en réponse au fait que le temps qui passe (*vergeht*) l'emporte avec lui dans le passé. Le mot « mort » y est tu, mais il demeure tout de même clair que le rôle de la mort chez le « second » Heidegger est le même que dans *Sein und Zeit* : le fait de la mort (de l'autre, du prochain aussi bien que la sienne propre) confronte aux divers rapports possibles à l'être et au temps. *Vorträge und Aufsätze* reprend les deux guises de l'être-pour-la-mort de *Sein und Zeit* (authenticité et inauthenticité) dans la confrontation avec le danger (compris comme la *vengeance*, *Nachstell*, via le *Gestell*) et le salut potentiel (*Sein-lassen*, compris comme forme de *liberté*). La vengeance contre le temps, le véritable danger, menace de sa volonté d'instaurer un rapport dominateur et réducteur à l'être (et, par conséquent, aux mortels). Ce qui peut sauver les mortels du danger, c'est-à-dire d'eux-mêmes en tant que « commis » de l'être, c'est donc un autre possible, un autre « habiter » (*Wohnen*) synonyme d'écoute, de libération, de *sein-lassen*². La mort semble donc être interprétée de la même manière par *Sein und Zeit* et par le « second » Heidegger. Dans les deux cas, l'humain fait apparaître deux possibilités qui sont autant de rapports à l'être, au temps et à la vérité qui se correspondent.

¹ Voir son interprétation de la vengeance de Nietzsche : « La vengeance la plus profonde consiste pour Nietzsche dans cette méditation (*Nachdenken*) qui pose comme absolus des idéals [sic] supra-temporels tels que, mesuré à eux, le temporel ne peut que se rabaisser soi-même à n'être proprement qu'un non-étant », *Essais et conférences, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*, trad. A. PREAU, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1958, p. 136.

² C'est ce à quoi réfère le *leitmotiv* qu'emprunte Heidegger à Hölderlin et qui parcourt tout *Vorträge und Aufsätze* (« Mais là où il y a danger, là aussi / Croît ce qui sauve ») : les mortels peuvent se sauver de cette possibilité qu'est le danger du *Gestell* par cette autre qui est libération.

L'infini apparaît alors comme un dérivé du fini, de sa réaction au passage du temps et du temporel. Ce statut de l'infini se trouve au centre de la critique de l'être-pour-la-mort par Emmanuel Lévinas, qui en propose une tout autre interprétation. Avant d'y venir, en quatrième section, cette étude doit d'abord, dans sa troisième et prochaine section, sonder l'œuvre de 1943 de Jean-Paul Sartre en cherchant à mettre en relief son interprétation de la mort. Cependant, l'œuvre de Heidegger laisse ouverte la question du rapport entre la mort et l'élection du temps comme *discrimen* ontologique. Que l'humain distingue traditionnellement l'être vrai de l'apparence comme l'éternel et le passager, donc à partir du critère du temps, cela ne pourrait-il pas venir d'une volonté de refouler la mort? La tradition métaphysique partagerait-elle le même objectif que la religion et la pensée mythologique qui l'a précédé : rassurer et consoler, en dissociant l'être vrai de ce qui est susceptible de mourir, en faisant du phénomène de la mort la mort du phénoménal, en associant autant que possible l'être vrai de l'humain aux choses éternelles avec lesquelles il entretient un commerce? C'est, entre autres, la question que pose Eugen Fink (cinquième section).

3. Jean-Paul Sartre : épigone ou critique?

Il serait abusif de dire que la mort occupe une place aussi importante dans le *magnum opus* de Jean-Paul Sartre que dans celui de Heidegger. Il le serait tout autant, par ailleurs, de prétendre trouver dans les quelques pages de cet *essai d'ontologie phénoménologique* abordant directement la question de la mort¹ un développement équivalent à celui qui a été entrevu dans la section précédente consacrée à Heidegger. La présente section ne cherchera pas à rendre compte de l'œuvre entière de Sartre – pour des raisons évidentes, il lui sera nécessaire de ne viser que les quelques pensées sur la mort condensées dans la sous-partie intitulée *Ma mort*, ou disséminées dans le reste de l'ouvrage, afin que cette dernière puisse encore être envisagée dynamiquement, c'est-à-dire dans ses rapports aux concepts centraux de *L'être et le néant* à partir desquels elle est comprise et interprétée. Appuyé sur cette compréhension générale du rôle que joue la mort au sein de l'être tel que conçu par Sartre, il sera alors possible de comprendre le fondement des critiques qu'il adresse à Heidegger. Ce bref parcours permettra également de voir un autre exemple d'une « phénoménologie de la mort » reculant devant l'inconnu que celle-ci ouvre.

3.1 L'être de Sartre comme fondamentalement scindé – le néant comme *discrimen* ontologique.

Dès son introduction, *L'être et le néant* cherche à exposer la distinction fondamentale sur laquelle repose tout entier son propos, celle entre « deux régions d'être absolument tranchées : l'être du *cogito préréflexif* et l'être du phénomène »².

¹ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, quatrième partie, chapitre premier, II, E, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1943, pp. 589-606.

² *Ibid.*, p. 30.

Ces deux « régions incommunicables » du « concept d'être » ont également pour nom « l'être en soi » et « l'être-pour-soi ». Résumée à sa plus simple expression, cette distinction est celle qui réside entre la conscience et *ce dont* elle est conscience¹.

Il importe de mentionner, de façon préliminaire, que la thèse principale de cette œuvre, exprimée différemment à divers moments, est que le néant (sous toutes ses formes) est le *fait* de l'être-pour-soi au sein de l'être en soi : défini *more negativo*, comme *n'étant pas* l'être en soi, l'être-pour-soi origine et est origine du néant. L'être en soi est donc sommairement expliqué dans les propos introductifs afin de disposer de la base (tout *ce dont* l'être-pour-soi sera néant ou négation) sur laquelle pourra être compris adéquatement l'être-pour-soi, véritable objet des réflexions de Sartre – en rend compte la table des matières².

Par conséquent, l'être en soi, c'est-à-dire l'être des phénomènes, est compris comme « plein d'être »³ totalement dépourvu de néant. À cela s'ajoute que l'être en soi « est ce qu'il est »⁴, formule énigmatique qui ne peut être comprise sans son opposition à la conscience, ou être-pour-soi, qui « a à être ce qu'elle est », signifiant, en même temps, qu'elle est et qu'elle n'est pas (elle-même).

3.2 L'être-pour-soi et les autres réalités issues du néant.

S'il faut à présent expliquer l'être-pour-soi à partir de et par opposition à l'en soi ainsi caractérisé, c'est donc l'attribution au Pour-soi des caractères opposés (« vide d'être » et « a à être ce qu'il n'est pas ») qu'il faut justifier.

¹ On trouvera l'attestation de l'interchangeabilité de la « conscience » et de l'« être-pour-soi », Cf. *Ibid.*, p. 213, où on y lit : « la conscience ou pour-soi ». On trouvera celle de l'interchangeabilité entre « (être) en soi » et « être des phénomènes », en page 211.

² « L'être en soi » est le nom d'un chapitre (VI) de l'introduction (pp. 29-37) alors que l'être-pour-soi est l'objet de la deuxième partie, portant son nom, en entier (pp. 111-258).

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ « En outre, il faut opposer cette formule : l'être en soi *est* ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience : celle-ci, en effet, nous le verrons, *a à être* ce qu'elle est », *Ibid.*, p. 32

Concernant le « vide d'être » que serait le Pour-soi par rapport au « plein d'être » de l'en soi, Sartre s'explique :

« ... en lui-même, le Pour-soi n'est pas l'être, car il se fait être explicitement pour-soi comme n'étant pas l'être. Il est conscience de... comme négation intime de... La structure de base de l'intentionnalité et de l'ipséité c'est la négation, comme rapport *interne* du Pour-soi à la chose ; le Pour-soi se constitue dehors, à partir de la chose comme négation de cette chose ; ainsi son premier rapport avec l'être en soi est-il la négation ; il « est » sur le mode du Pour-soi, c'est-à-dire comme existant dispersé en tant qu'il se révèle à lui-même comme n'étant pas l'être »¹

La stratégie de Sartre, pour que le Pour-soi soit compris comme « vide d'être », est ici de fondre cette *négation* dans le *néant*, concept beaucoup plus large : « ...la condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou une partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le *rien* qui sépare son présent de tout passé »². Ainsi, de la *négation* qui a permis une première définition des rapports entre l'en soi et le pour-soi, le lecteur est renvoyé à son origine : le *néant* que « porte » le Pour-soi au sein de l'en soi. C'est ce même *néant*, propre au Pour-soi, qui permet à une multitude de réalités de surgir avec lui au sein de l'être plein. Il est évidemment impossible de les traiter toutes ici : il suffira de souligner l'importance du rôle que joue le néant dans l'explication par Sartre de la « réalité humaine » et de s'enquérir de ces réalités qui concernent plus directement la mort (possible, manque, liberté et temps) en faisant fi des autres (question³, fondement⁴, valeur⁵, désir).

Le choix de commencer une explication de la conception sartrienne de ces réalités par l'une plutôt que l'autre est impossible. Il semble bien plutôt nécessaire de les comprendre toutes ensembles à partir de leur foyer commun : la « présence » d'un néant dans la réalité humaine. Or ce néant, s'il n'est pas la négation entrevue à

¹ *Ibid.*, p. 162. Voir aussi p. 127.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 58 : « ...toute question suppose qu'on réalise un recul néantisant par rapport au donné... ».

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 120, 123-4, 127, 179 et 199.

⁵ *Ibid.*, pp. 131-133.

l'instant, quel est-il? Les guises différentes selon lesquelles le pour-soi est un néant ou est un « n'être...pas » sont multiples mais semblent toutes fonction de ce que serait, en vocabulaire sartrien, l'équivalent du *Schuldigsein* de Heidegger – ce « néant » qui, au cœur du Pour-soi, l'empêche d'être *total* ou *accompli*. Le Pour-soi n'est jamais « plein » comme l'être en soi. Cela signifie, au-delà du fait qu'il n'est pas un « être inanimé », que le Pour-soi n'est jamais un objet entièrement constitué – condition *sine qua non* de la franchise comme de la mauvaise foi¹, de même que de l'angoisse comprise comme « conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas »². Avec ces premiers exemples concrets (franchise et mauvaise foi) paraît la relation entre, d'une part, le néant du Pour-soi et, d'autre part, les possibles³, le manque⁴ et la liberté ; avec le denier (l'angoisse), c'est sa relation avec le temps qui paraît. Pour que le possible même soit possible en tant que tel, il faut une réalité qui ne coïncide pas avec elle-même⁵. Le manque requiert une conscience qui envisage ou (se) projette un état de plénitude par rapport auquel, seul, il peut advenir et être éprouvé (*erlebt*) comme tel, une conscience, donc, capable de se dépasser « vers l'être particulier qu'elle serait si elle était ce qu'elle est »⁶, cet être qu'elle n'est pas et dont elle est conscience de n'être pas. La liberté, « ...cette possibilité pour la réalité

¹ *Ibid.*, pp. 95 et 103.

² *Ibid.*, pp. 64 et 67.

³ *Ibid.*, p. 66 : « Le possible que je fais *mon* possible concret ne peut paraître comme mon possible qu'en s'enlevant sur le fond de l'ensemble des possibles logiques que comporte la situation. Mais ces possibles refusés, à leur tour, n'ont d'autre être que leur « être-tenu », c'est moi qui les maintiens dans l'être et, inversement, leur non-être présent est un « ne pas devoir être tenu ». Nulle cause extérieure ne les écartera. Moi seul je suis la source permanente de leur non-être, je m'engage en eux ; pour faire paraître *mon* possible, je pose les autres possibles afin de les néantir ».

⁴ Sur le fort lien unissant possible et manque, Cf. pp. 135, 239-240 et 141 : « Le possible est ce *de quoi* manque le Pour-soi *pour* être soi ». Sur le manque comme condition de l'action, voir p. 488.

⁵ *Ibid.*, p. 139 : « Ainsi, pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité humaine en tant qu'elle est elle-même soit autre chose qu'elle-même ».

⁶ *Ibid.*, p. 128 : «

humaine de sécréter un néant qui l'isole »¹, de choisir entre les possibles qu'offre la situation, est également entremêlée de temps, en ce qu'elle est aussi néantisation du passé² et des futurs possibles non-choisis. Il en va de même pour le temps, qui ne saurait être sans la séparation du Pour-soi et de son possible³, condition de toute forme de projection temporelle, passée aussi bien que future⁴, pré-réflexive aussi bien que réflexive⁵ : pour que le passé et le futur existent, il faut absolument une réalité qui s'identifie à et se distingue de (ce qui *est* et *n'est pas*) ce qu'elle fut et sera. Pour Sartre, ce privilège est celui du Pour-soi.

C'est donc le néant, en tant que caractère *imparfait* (au sens grammatical), incomplet propre au Pour-soi, qui seul permet la venue à l'être (en soi) de « négatités » telles que la liberté et le temps : « ce Néant intra-mondain, l'Être-en soi ne saurait le produire : la notion d'Être comme pleine positivité ne contient pas le Néant comme une de ses structures »⁶. On retrouve ici l'opposition, mentionnée plus haut, entre l'être plein qui « est ce qu'il est » et l'être de la conscience (Pour-soi) qui « a à être ce qu'elle est » – ce qui ne signifie rien d'autre que le Pour-soi est et n'est

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 64.

³ Voir *Ibid.*, p. 141 : « Par là, nous entrevoyons l'origine de la temporalité, puisque la soif est son possible en même temps qu'elle ne *l'est* pas. Ce néant qui sépare la réalité humaine d'elle-même est à la source du temps », 175 : « C'est seulement en effet parce que le soi est soi là-bas hors de soi, dans son être, qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après », et p. 258 où le temps est pensé comme fonction de *l'attente* de soi-même.

⁴ Pour des définitions du futur comme étant fonction du néant de la réalité humaine, *Cf. Ibid.*, pp. 162, 165 et 166. En ce qui concerne le passé que le Pour-soi est et n'est pas, *Cf. Ibid.*, p. 180.

⁵ Pour cette distinction, qui ne concerne pas directement notre propos actuel, on se référera, de manière générale aux pp. 181-182, 189-199, 209 et 210. Sommairement, Sartre y décrit la distinction – qui n'est pas sans rappeler celle entrevue plus haut chez Heidegger entre temporalité et intratemporalité – résidant entre la conscience non-thétique (pré-réflexive) du temps, comme historicité qui se temporalise, et la durée psychique du temps, comprise comme « dérivée », qui *est*.

⁶ *Cf. Ibid.*, pp. 57. Voir aussi, p. 59 : « ...les négatités... marquent toutes immédiatement un rapport essentiel de la réalité humaine au monde. Elles tirent leur origine d'un acte de l'être humain, ou d'une attente ou d'un projet, elles marquent toutes un aspect de l'être en tant qu'il apparaît à l'être humain qui s'engage dans le monde ».

pas à la fois *soi*¹, faute de quoi il ne serait plus question de Pour-soi, mais d'être en soi. Le Pour-soi est donc *néantisation* de l'En soi.

3.3 La mort, seule « communication » possible entre le Pour-soi et l'être en soi.

Il se laisse aisément déduire de ce qui précède que la mort est une réalité qui, pour Sartre, est propre au Pour-soi, vu sa proximité au néant. La mort ne peut être éprouvée comme *destruction* que pour un être qui peut éprouver le manque : les transformations formelles au sein de la matière persistante propres à la mort d'un individu ne perturbent pas la plénitude d'être de l'en soi et ne donnent à voir la disparition qu'à un témoin qui, auparavant, y percevait le néant d'un autre Pour-soi dont l'anéantissement n'était qu'un possible².

En prenant en considération le fait que Sartre traite le passé et le Pour-soi passé comme de l'être en soi, en ce que tous deux *sont* et *n'ont pas à être*, il devient aisé de comprendre la définition qu'il donne du processus de la mort : « ... mourir n'est point perdre son objectivité au milieu du monde : tous les morts sont là, dans le monde autour de nous : mais, c'est perdre toute possibilité de se révéler comme sujet à un autrui »³. L'individu « mort », duquel on disait qu'il *avait à être*, désormais *est*. Ce que l'on disait sujet n'est plus qu'objet fixé dans l'espace et dans le temps, ce qui était Pour-soi n'est plus qu'en soi, c'est-à-dire pleinement, sans vide ou néant où s'immiscerait quelque négativité que ce soit (liberté, temps, etc.). La mort est donc

¹ Cf. *Ibid.*, p. 96. Sur l'*arrachement à soi*, voir pp. 60 et 189. Voir aussi la définition de (présence à) soi comme distance, non coïncidence ou séparation du sujet par rapport à lui-même, de l'être par rapport à lui-même, en pp. 115-117 : « La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être ».

² Cf. *Ibid.*, pp 42-43, 45 (« mon attente a fait *arriver* l'absence ») et 50 (« le vide est vide *de* quelque chose »).

³ *Ibid.*, p. 344.

transformation de l'être, elle transforme l'être-pour-soi imparfait (inaccompli) de la conscience en être en soi *parfait* (accompli) et plein. La « série » du Pour-soi mort est complète, elle ne peut s'altérer (se *faire autre* qu'elle n'est) – par quoi on comprend aisément que, pour cette conception de la mort, le mort soit pensé comme « en proie » à l'autre. :

« A la limite, à l'instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira (...) Au moment de la mort nous *sommes*, c'est-à-dire que nous sommes sans défense devant les jugements d'autrui : on peut décider *en vérité* de ce que nous sommes, nous n'avons plus aucune chance d'échapper au total qu'une intelligence toute connaissante pourrait faire (...) Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en soi que nous sommes. Toutefois, tant que nous ne sommes pas morts, nous ne sommes pas cet en soi sur le mode de l'identité. Nous *avons à l'être.* »¹

Le pouvoir dont dispose l'autre sur le mort est celui de la *signification* : il ne peut certes pas faire en sorte que ce qui fut n'ait pas été, mais il peut librement y accorder la signification qu'il souhaite². Le sujet devenu objet peut être honoré comme valeur, ou encore être oublié³. Par conséquent, puisque la mort de l'autre sujet le transforme en objet, son corps cesse de paraître « comme centre de référence d'une situation », cesse d'être corps-en-situation et devient *cadavre*⁴ au sein du monde. Cependant, l'inverse est également vrai en ce que le survivant est figé en en soi, comme passé, comme ayant été *tel* pour l'autre : « La mort de l'autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort »⁵.

La facticité ou contingence du Pour-soi entre la naissance et la mort est donc un échappement momentané hors de l'« empâtement » de l'être plein comme

¹ *Ibid.*, pp. 153-154. Voir aussi, pp. 598-599 : « Lorsque le pour-soi « cesse de vivre » (...) il s'abîme dans l'en soi ».

² *Cf. Ibid.*, pp. 554 et 601 : « Être mort, c'est être en proie aux vivants ».

³ Sur l'oubli, *Cf. Ibid.*, p. 600.

⁴ *Cf.* pp. 393 et 398.

⁵ *Ibid.*, p. 463.

conscience-sujet néantisante, qui se conclut en réintégration de l'être en soi. Le Pour-soi est donc ce terme intermédiaire entre le futur et le passé, tous deux étant en soi. Sartre en parle même en termes de « fuite » de l'en soi du passé¹ et de « fuite » ou « dépassement vers » le manque-possible du futur². Cette description du Pour soi ne manque pas de rappeler, encore une fois, le *Schuldigsein* de Heidegger.

Cependant, même si on trouve dans *L'être et le néant* les développements sur la mort que nous avons sommairement décrits dans cette section, et même si ces derniers rappellent clairement ceux de Heidegger, il ne s'y trouve cependant pas l'équivalent du thème de l'occultation de la mort tel qu'entrevu chez Heidegger³. Il serait certainement intéressant d'étudier plus profondément le rapport filiation-parricide qui s'établit entre *Sein und Zeit* et *L'être et le néant*, mais il faudra ici se contenter de quelques observations sur les objections soulevées par Sartre contre Heidegger avant de porter l'attention sur la pensée des autres phénoménologues sollicités par la présente étude.

Contre Heidegger, Sartre conteste le caractère incessible de la mort et le fait qu'elle soit une « possibilité » du Pour-soi. Bien que, dans leur énonciation, ces

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 186-187, où Sartre compare le Présent à « une fuite perpétuelle devant l'engluement en « en soi » qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'en soi qui l'entraînera dans un Passé qui n'est plus passé d'aucun Pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire, car la mort est l'arrêt radical de la Temporalité par passéification de tout le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la Totalité humaine par l'En soi. »

² Cf. *Ibid.*, pp. 164: « Le Possible est ce *de quoi* manque le Pour-soi pour être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. On saisit dès lors le sens de la fuite qui est Présence : elle est fuite vers *son être*, c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. » et 222 : « son [la réalité humaine] être ne peut *être* sa propre totalité que dans la mesure où il est dépassement vers le tout qu'il a à être, de la structure partielle qu'il est ».

³ Il y est question du Pour-soi se masquant son angoisse, comprise comme conscience de la liberté (p.75) ou « conscience d'être son avenir sur le mode du n'être-pas » (p. 67). La mauvaise foi (en tant qu'attestation de la possibilité, pour le Pour-soi, d'être et de n'être pas en même temps), est ce qui rend possible un éventuel refoulement, par le Pour-soi, de sa propre mort (en séparant du sujet à être, « comme l'objet du sujet, p. 96). Toutefois, ce qui est explicité chez Heidegger (la fuite de la mort propre implique une dissociation avec le temps propre, en tant que fini) demeure implicite chez Sartre : la mauvaise foi est pensée comme un rapport à soi, mais les développements qui y sont relatifs ne recourent pas ceux concernant la mort ou le Pour-soi comme fuite de l'en-soi (temps). .

objections semblent différencier radicalement la pensée de Sartre de celle de Heidegger, il s'agit en fait de nuances apportées à une large base conceptuelle partagée, ou plutôt héritée. Ainsi, lorsque Sartre affirme que « n'importe qui peut mourir à ma place »¹ (en contradiction manifestement voulue avec la thèse de Heidegger selon laquelle la mort est incessible : « Nul ne peut prendre son mourir à autrui »²), il limite cette affirmation à « mes actes dans le monde, *du point de vue de leur fonction, de leur efficience et de leur résultat* (nous soulignons) »³ – point de vue qui n'est certainement pas celui de Heidegger lorsqu'il pose la mort comme incessible. Ainsi, aussi, lorsque Sartre affirme que la mort n'est pas une possibilité⁴ en ce qu'elle n'est jamais vécue (Épicure), il semble prendre ses distances avec la définition de Heidegger de la mort comme « possibilité de l'impossibilité », alors qu'il n'en modifie que légèrement le contenu : la définition originale veut évidemment dire que la mort est à la fois (elle-même) possible et fin des autres possibles du *Dasein*, signification reprise dans la définition sartrienne (« néantisation toujours possible de mes possibles »⁵). Chez l'un, la mort est la possibilité de l'être-là de n'être plus possible, chez l'autre, elle est la possibilité de l'être de passer d'une région (Pour-soi) à l'autre (en soi). Le vocabulaire est certainement différent et les conceptions respectives aussi, mais il demeure que, chez tous deux, la mort

¹ *Ibid.*, p. 592.

² M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 178 [240].

³ « Que si, au contraire, on considère mes actes du point du vue de leur fonction, de leur efficience et de leur résultat, il est certain que l'Autre peut toujours faire ce que je fais [...] Et il en sera ainsi de toutes mes conduites seulement ma ma mort rentrera *aussi* dans cette catégorie : si mourir c'est mourir pour édifier, pour témoigner, pour la patrie, etc., n'importe qui peut mourir à ma place – comme dans la chanson, où l'on tire à la courte paille celui qui est mangé. En un mot, il n'y a aucune vertu personnalisante qui soit particulière à *ma* mort ».

⁴ Jean-Paul SARTRE, *Op. cit.*, p. 595 : « Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde, mais *une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibles.* »

⁵ *Ibid.*, p. 603.

s'explique comme fin de la constante projection de la réalité humaine dans ses possibles qui engendre le futur – ce qui suffit à les exclure tous deux de toute une compréhension traditionnelle de la mort et à les ranger côte à côte plutôt que l'un contre l'autre. Ces objections sont toutefois mentionnées au passage dans l'œuvre de Sartre sans qu'aucune d'entre elle ne donne lieu à une véritable discussion, ce qui contraint cette section à trouver ici sa fin. Les importantes similarités, entrevues jusque dans les « critiques », qui rapprochent *L'être et le néant* de *Sein und Zeit* et les nombreuses années qui les séparent interdisent tout doute quant à l'importance et au sens de l'influence qui eut lieu. Sartre, lecteur de Heidegger, en semble donc plutôt l'épigone que le critique concernant la mort et la réalité qui la « subit », mais le thème de l'occultation de la mort, aperçu chez Heidegger, ne trouve pas pour autant son équivalent dans l'*essai d'ontologie phénoménologique* de Sartre.

La cinquième et dernière section de cette étude offrira un autre exemple de « phénoménologie de la mort » : Emmanuel Lévinas, également lecteur de Heidegger, critiqua violemment la pensée de ce dernier et proposa une phénoménologie qui ménage un tout autre rôle à la mort et à l'infini.

4. Lévinas, critique de Heidegger : réinvestissement de la mort d'autrui et du temps infini de l'Autre.

Les quelques œuvres de Lévinas qui seront ici en question tentent de réinterpréter l'« infini » en épurant celui-ci de toutes les caractérisations qui furent celles de la tradition philosophique occidentale (et, en premier lieu, de celle de l'*être*) et en l'investissant d'une dimension *éthique*, plus à même de rendre compte de sa « réalité ». Puisque cet infini représente véritablement ce vers quoi porte le regard de Lévinas dans ses œuvres, il semble naturel qu'il joue un rôle central dans sa critique de l'être-pour-la-mort de Heidegger et que la recherche de sa compréhension incombe à cette étude.

Ainsi, bien que les autres philosophes dont sont ici comparées les approches de la mort soient souvent dit « phénoménologiques », peu d'éléments hormis ce titre qu'ils partagent avec Lévinas semblent se retrouver dans chacune de leurs démarches : non seulement le regard de ces philosophes ne porte pas sur les mêmes réalités, mais, en plus, les méthodes déployées par l'un sont critiquées sévèrement par l'autre et ces divergences fondamentales se concrétisent également par des écritures radicalement différentes. Ces trois différences tiennent au fait que les démarches respectives – celle de Lévinas dans les œuvres qui seront ici analysées et, par exemple (puisque'il la critique ouvertement), celle de Heidegger dans *Sein und Zeit* – ont des desseins qui n'ont rien en commun: pour le second, l'analyse du *Dasein* comme être-pour-la-mort s'impose par la nécessité d'interpréter (puis de réinterpréter dans une optique temporelle) tous les existentiels de l'étant qui pose la question du sens de l'être afin de pouvoir dégager sa (pré-)compréhension de l'être dans l'horizon

du temps ; alors que pour le premier, il s'agit de penser la mort – et avant tout celle d'autrui – comme étant à même d'avoir pour répercussion émotionnelle l'*éveil* ou l'*inquiétude* du même pour l'autre, sentiments susceptibles de rendre à l'humain son identité faite de responsabilité (de non-indifférence) pour le prochain en le rendant disponible pour une « relation » (dont le caractère doit forcément demeurer inconnu) avec un *autrement qu'être*.

Cette section, cherchant à comparer le statut de la mort chez Lévinas à son statut chez les autres auteurs sondés, s'ouvrira dans un premier temps sur le point de départ de la phénoménologie de Lévinas. Cette approche des fondements de la philosophie propre de Lévinas et donc des critiques qu'il adresse à la pensée de Heidegger relativement à ses fondations débouchera, dans un second temps, sur la question du temps – ou plutôt *des* temps – du « Même » (temps intentionnel et diachronie) qu'il nous faudra également poser dans la perspective d'une critique radicale de Heidegger. Cette nouvelle conception du (des) temps de l'humain ayant été mise à jour, le statut de la mort pourra faire l'objet d'une comparaison avertie.

4.1 Le face à face comme point de départ phénoménologique et la critique du *Dasein* comme *Mitsein*.

Il est essentiel, avant d'entreprendre l'étude des critiques de Lévinas adressées à Heidegger concernant un thème particulier (ici la mort et le temps), de se pencher sur les critiques les plus fondamentales et, souvent, les plus violentes. Qu'est-ce qui peut faire dire à Lévinas, en l'occurrence, que « l'ontologie heideggerienne (...) mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie »¹

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 38.

ou que « la dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux »¹? La portée immense de telles critiques, qui ne visent pas une partie seulement, mais bien l'ensemble de l'entreprise de Heidegger (« l'ontologie heideggérienne », « la dernière philosophie de Heidegger ») et en réduisent les acquis à des résultats néfastes, doit donc trouver son égale dans la radicalité des différences qui distinguent le projet de Lévinas de celui de Heidegger.

Lévinas reproche à Heidegger de rechercher « la totalité de l'être humain et de son être-là propre (...) *sans aucune intervention d'autrui*, uniquement dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde (nous soulignons) »², ce qui, au sens strict, est inexact puisque l'analytique du *Dasein* serait incomplète si faisaient défaut les développements relatifs au « mit » du *Mitdasein* et de la *Fürsorge*, de même qu'il ne saurait y avoir de phénoménologie de l'humain (même pas heideggerienne) sans référence à l'autre humain, à autrui. Toutefois, cette critique est formulée, de façon beaucoup plus adroite, dans *Le temps et l'autre* :

« La relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du *Dasein* : pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentielle. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé (...) Enfin l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation du *Miteinandersein* – être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation. C'est, ainsi, une association côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation du face à face. Chacun y apporte tout, sauf le fait privé de son existence. Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre (nous soulignons) »³

Ainsi, en simplifiant à l'extrême, le phénomène originaire chez Heidegger est la « vérité » au sens de l'« Ἀλήθεια », alors que chez Lévinas, c'est le face à face. Par cette expression de face à face, il faut comprendre le rapport qui est établi lorsque le

¹ *Ibid.*, p. 333.

² E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 45.

³ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 18-19.

« Même » rencontre le *visage* d'autrui : « La notion de visage, à laquelle nous allons avoir recours dans tout cet ouvrage, ouvre d'autres perspectives (...) Elle permet enfin de décrire la notion de l'immédiat (...) L'immédiat, c'est le face à face »¹. En explicitant davantage le sens que prend cette notion de *visage* chez Lévinas, dont l'événement (le face à face avec autrui) représente la donnée immédiate et fondamentale de sa phénoménologie, il sera possible de parvenir à une meilleure intelligence de son « point de départ », et, partant, des motifs fondamentaux des développements auxquels il donne lieu.

D'emblée, il est essentiel, pour bien faire saillir la spécificité de cette pensée, de souligner le caractère *passif* de cette rencontre qui n'est pas décidée, maîtrisée, agie par le sujet, mais entièrement *subie*². C'est dans cet accent sur la passivité que se trouve toute l'originalité de cette phénoménologie (et s'oppose par là aux phénoménologues qui l'ont précédé) : si l'approche « intentionnelle » n'est pas à récuser comme entièrement fausse et trouve son application dans une multitude de relation que le sujet entretient avec les étants qu'il *dévoile*, le *dévoilement* trouve néanmoins une limitation à sa vérité universelle dans le visage. Ici, le visage peut difficilement être dit « phénomène » en ce que, contrairement aux autres phénomènes qui se *manifestent* à la « vue » d'un sujet défini par son « éclaircie », le visage, quant à lui, *s'exprime* :

« La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'*idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 44.

² *Le temps et l'autre* parle de non assumption et de non pouvoir du sujet: « Cette situation ou l'événement arrive à un sujet *qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard*, mais où il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face à face avec autrui, la rencontre d'un visage... (nous soulignons) », p. 67.

mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il s'exprime. »¹

Dans cette expression, l'autre établit le lien du *langage*, du *discours*. Le visage « déjà langage avant les mots »² est l'autre pôle (ou le pôle de l'autre) de la relation *éthique* établie dans le discours. Ce n'est pas le sujet qui, actif, découvrirait l'autre, mais bien plutôt l'autre qui, par le visage, se rend manifeste au sujet, mettant à jour sa passivité. L'autre, dans cette imposition de l'extérieur, met moralement le même en question et c'est cette mise en question, impossible pour un sujet isolé, que Lévinas nomme *éthique*³.

Le propre de cette relation éthique, par opposition à la relation intentionnelle qui « réduit » l'autre au même dans une « appropriation » qui transforme l'étant extérieur en « ma représentation », est, justement, de ne pas procéder à une telle réduction. Autrui, par la spécificité de sa guise de manifestation, se refuse à une telle assimilation – et c'est là ce qui fait de lui l'*infiniment* ou l'*absolument* autre :

« Le *pouvoir* du Moi ne franchira pas la distance qu'indique l'altérité de l'Autre (...) L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi (...) Une relation dont les termes ne forment pas une totalité ne peut donc se produire dans l'économie générale de l'être que comme allant de Moi à l'Autre, comme *face à face*, comme dessinant une distance en profondeur (...) irréductible à celle que l'activité synthétique de l'entendement établit entre termes divers – autres les uns par rapport aux autres – qui s'offrent à son opération synoptique »⁴

Cet autre, dont on ne peut pas dire qu'il est « présent » comme on peut le dire des étants au sens conventionnel puisqu'il ne peut se réduire à la « conscience »

¹ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 43. Voir aussi, p. 61 : « L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation : coïncidence de l'exprimé, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme (...) Le visage est une présence vivante, il est expression ».

² *Ibid.*, p. III.

³ *Ibid.*, p. 33 et aussi p. 194.

⁴ *Ibid.*, pp. 28-29. Voir aussi *Dieu, la mort et le temps*, p. 157.

qu'en aurait un sujet, Lévinas en dira qu'il *inquiète* le moi, qu'il l'*obsède*, qu'il est *trace*¹.

Par cette inquiétude, par cette obsession, le sujet s'éveille à l'autre et *répond* au discours, au dialogue (langage) ouvert avec l'expression du visage, par la *responsabilité*², par le Dire d'avant tout dit, synonyme de « me voici »³. Cette réponse ou responsabilité, qui n'est pas une nécessité ontologique mais impossibilité, purement « éthique »⁴, de se dérober à l'appel d'autrui, est antérieure à toute décision du moi et fait signe en direction de l'Infini :

« Mais la relation avec un passé d'en deçà tout présent et tout re-présentable – car n'appartenant pas à l'ordre de la présence – est incluse dans l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui; dans l'étonnante fraternité humaine où la fraternité par elle-même – pensée avec la sobre froideur caïnesque – n'expliquerait pas encore la responsabilité entre êtres séparés qu'elle clame [...] La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un " antérieur-à-tout-souvenir " d'un " ultérieur-à-tout-accomplissement " du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence »⁵

L'appel du commandement « tu ne tueras point », dans le visage, et l'antériorité au choix de la responsabilité éthique dessinent les contours d'une relation du moi avec un passé immémorial, « pré-originel et anarchique ». Le visage se comprend comme la trace d'un *autrement qu'être*, invisible, irréprésentable et infini⁶ dont la seule détermination positive (les trois citées étant négatives) réside justement dans la responsabilité.

¹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 157-159. Voir aussi *Dieu, la mort et le temps*, p. 163.

² E. LEVINAS, *Dieu la mort et le temps*, p. 157 : « L'éthique est relation avec autrui, avec le prochain (...) Cette relation est une proximité qui est *responsabilité* pour autrui. Responsabilité obsédante, responsabilité qui est une obsession, car autrui m'assiège, au point où il met en question mon pour-moi, mon en soi, qu'il me fait *otage*. »

³ Cf. entre autres, *Ibid.*, p. 224 : « La sincérité serait ainsi un Dire sans Dit, un "parler pour ne rien dire" ».

⁴ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 213, note en bas de page.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 26 et aussi p. 141.

Les « nouveaux » phénomènes que Lévinas met en avant dans ces œuvres ont pour caractéristique de n'être pas « assimilables » au sujet comme le sont tous ceux dont Husserl ou Heidegger ont pu traiter. Il est impossible pour le moi, dans le cas d'autrui sous l'aspect du visage comme dans le cas de l'*autrement qu'être*, de s'« approprier » ces extériorités, de les faire siennes et cela parce qu'il est impossible de les *synchroniser*. Ne pouvant être représentés – « assemblés » dans un présent fictif et unificateur du successif – ces extériorités requièrent donc un nouveau « temps », différent de celui mis en avant par la tradition philosophique, ne serait-ce que pour être envisageables.

4.2. Un nouveau temps : la diachronie.

« La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable, et, en ce sens précis, Infini »¹

Certes, nous l'avons dit plus haut, il n'est nullement question pour Lévinas de rejeter en bloc la conception du temps « intentionnel » où se réalise une « synthèse » – par protentions et rétentions – de la « dispersion » dans le « flux » temporel de ce qui se donne à voir (les étants intramondains, dans le langage de *Sein und Zeit*), mais bien d'en reconnaître les limites dans le cas d'un certain nombre de réalités (en l'occurrence, des *relations*)². Ces dernières, de même que d'autres phénomènes qui s'ajouteront aux deux autres envisagés jusqu'ici, ont besoin d'un temps qui corresponde à leur spécificité – c'est-à-dire l'impossibilité de les « réduire », de les

¹ LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 26. Voir aussi, *Dieu, la mort et le temps*, p. 207 : « C'est là le sens fort de ce qu'on nomme *diachronie*. Une différence irréductible qui n'arrive pas à rentrer dans l'unité d'un thème ; une différence infranchissable entre le Bien et moi ; une *différence sans simultanéité des termes dépareillés*. Mais une différence irréductible qui est encore une non-in-différence : une relation avec le Bien qui m'a investi en *m'assignant* à la responsabilité pour autrui ».

² Cf. *Ibid.*, p. 22-23.

« synthétiser », etc. C'est pour répondre à cette exigence et par opposition à la synthèse temporelle que Lévinas parlera de *diachronie*.

Cette nouvelle façon de traiter le phénomène du temps doit son originalité tout d'abord à l'indépendance qu'elle accorde au temps par rapport à la conscience du sujet¹. Cependant, cela n'est que la conséquence des diverses définitions que nos textes en donnent : la diachronie y signifie la *propriété* de ne pouvoir coïncider dans la conscience, de ne pouvoir se rassembler dans le présent².

Dieu, la mort et le temps vient ajouter, au nombre des rapports déjà envisagés comme « in-synchronisables », quelques phénomènes tels que le défaut, l'inachèvement, les « pas au-delà du contenu » ou encore la question ou la recherche, en tant que « relation avec l'au-delà de la possession, avec l'insaisissable »³. *Totalité et infini* de même que *Le temps et l'autre* envisagent également la fécondité comme phénomène inassimilable, irréductible à un présent « synthétique ». Avec la perspective d'un renouveau amené par le cycle des naissances s'ouvre un horizon en excédant par rapport au présent.

Cette nouvelle « phénoménologie du temps » était nécessaire afin de rendre compte d'un certain nombre d'« extériorités » comme l'infini de l'immémorial du commandement inscrit dans le visage d'autrui ou l'infini de la « téléologie du temps »⁴, comme un dieu insaisissable, extérieur même à l'essence.

Ici, tout semble distinguer les développements de Lévinas des analyses de *Sein und Zeit* : le temps est considéré comme infini, l'identité du moi (du sujet) est

¹ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 130.

² Cf. *Ibid.*, pp. 166 et 207 note en bas de pas n° 2, et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 66.

³ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 126 et p. 130 : « ...toute recherche, tout désir, toute question sont devenir, constituent un pas-encore, un manque... ».

⁴ *Ibid.*, p. 127.

attestée dans sa responsabilité pour autrui et le dévoilement – central chez Heidegger – est circonscrit à tout ce qui n'est pas un autre être humain, « catégorie » relativisée et très peu traitée par la phénoménologie de Lévinas. A l'instar du « point de départ » et des conceptions du temps des démarches respectives de ces auteurs, on trouvera bien peu de convergences concernant le statut de la mort chez les deux phénoménologues.

4.3 L'« ouverture » de la mort chez Lévinas contre l'anéantissement chez Heidegger.

Lévinas accuse Heidegger d'un « dogmatisme à l'envers » lorsque ce dernier réduit la question de la mort à l'anéantissement¹. Pour Lévinas, s'il ne s'agit certes pas de réinvestir sans plus questionner l'héritage religieux, il est également inexact de prétendre *savoir* que le mort est anéanti. Plutôt que d'être synonyme d'anéantissement, la mort ouvre sur l'inconnu, la mort est porteuse de *mystère*². Tel qu'entrevu dans l'introduction de cette étude, Lévinas effectue le « pas de recul » face à l'inconnu ouvert par la mort qui a caractérisé les pensées de la mort du XXe siècle.

Une autre différence majeure des conceptions de la mort respectives se situe au niveau du primat accordé chez Heidegger – pour des raisons que nous avons vues – à la mort propre et, chez Lévinas – pour d'autres raisons – à la mort d'autrui³. Si Heidegger, après avoir affirmé l'incessibilité de la mort, mentionne la possibilité du sacrifice, du « mourir pour autrui » (où le « pour » est pris dans la même acception

¹ *Ibid.*, p. 17. Voir aussi *Le temps et l'autre*, p. 13.

² *Totalité et infini*, p. 259 : « Il [le mouvement d'anéantissement] nous amène en réalité vers un ordre dont nous ne pouvons rien dire, pas même l'être, antithèse de l'impossible néant ».

³ Cf. en opposition symétrique avec la conception heideggerienne : E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 53 : « La mort de l'autre, c'est la mort première ».

que « pour une cause » et non pas au sens de « à la place de ») et décrit la possible « sollicitude » (*Fürsorge*) du *Dasein* pour son prochain, cela ne suffit pas dans la perspective qui est ici celle de Lévinas: dans le cadre de l'analyse de la « conscience », Heidegger n'aborde jamais la responsabilité comme s'étendant au-delà du *Dasein*, vers autrui car l'expérience de la mort d'autrui (la perte d'un être cher) n'équivaut pas à l'expérience du mourant de sa propre mort (la perte de l'être)¹. Pour Lévinas, l'humain est responsable d'autrui et c'est cette responsabilité qui lui donne son identité, et non sa confrontation avec le néant dans l'angoisse. La mort chez Lévinas est empreinte de l'orientation *éthique*, vers le prochain, de toute son œuvre, alors que la mort chez Heidegger est affaire d'authenticité et d'inauthenticité du pouvoir-être.

Par ailleurs, si la mort de l'autre n'est envisagée par Heidegger que comme un « cas » empirique duquel peut s'induire une certitude expérimentale (qui est l'échéance de l'être-certain de sa propre mort), elle est chez Lévinas entièrement faite de répercussions émotives et n'est aucunement une « expérience »: Lévinas parle de « rapport purement émotionnel, émouvant » ou encore, en se référant à Michel Henry, d'une « *affectivité sans intentionnalité* »².

Cette affection du même par la mort de l'autre est chez Lévinas une exhortation à la responsabilité³, ce qui ne trouve nul équivalent dans le peu d'importance qu'accorde *Être et temps* à la mort d'autrui. La transformation du

¹ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 178 [239].

² E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 21, voir aussi pp. 25-26 : « Le rapport à la mort dans son exception – et, quelle que soit sa signification par rapport à l'être et au néant, elle est une exception – qui confère à la mort sa profondeur n'est ni voir ni même visée (ni voir l'être comme chez Platon ni viser le néant comme chez Heidegger), rapport purement émotionnel, émouvant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, un inquiétude dans l'inconnu. (nous soulignons)»

³ Cf. *Ibid.*, pp. 21, 29, 49, 52-53, 84 et 92 de même que *Totalité et infini*, p. 195.

visage en masque ne laisse pas le sujet de Lévinas indifférent, elle le touche dans son identité même – faite de responsabilité – et fait naître la « culpabilité du survivant ». Pour Lévinas, « je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel »¹, alors que pour Heidegger le *Dasein* n'est responsable *que* de lui-même, c'est-à-dire qu'il ne répond *que* de *son* pouvoir-être le plus propre dans l'appel de la conscience ou dans l'angoisse.

Lévinas reproche par ailleurs à Heidegger d'avoir conçu l'être-pour-la-mort authentique comme un être suprêmement lucide, héroïque et viril, totalement actif dans la mort alors que celle-ci est pensée comme « retournement de l'activité du sujet en passivité »², comme pure passivité ou *patience*. Le *Dasein* (authentique) de Heidegger se donne son temps alors que le moi de Lévinas le subit.

Enfin, puisque Lévinas ménage une certaine « ouverture » à la mort, le sujet peut attribuer un sens et même une sorte d'« après » à sa mort. Ces possibilités étaient absentes des analyses de *Sein und Zeit*. Mais même concernant le « sens » que pourrait trouver l'être-pour-la-mort heideggerien – fut-il authentique – Lévinas se montre sans appel : « La mortalité rend insensé le souci que le moi prend de sa destinée. Se poser comme moi persévérant dans son être alors que la mort attend ressemble à une évasion dans un monde sans issue. Rien n'est plus comique que le souci qu'un être prend de son être quand la destruction est certaine... »³. S'il est possible de trouver ou donner un sens à la mort, c'est donc à l'extérieur de lui-même que l'humain devra le chercher, auprès du prochain ou dans l'infini insondable de *l'autrement qu'être*. Ainsi, la responsabilité ou encore la bonté peuvent donner un

¹ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 53.

² E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, pp. 57-59.

³ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 215.

sens à la mort : « La bonté consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même. La bonté comporte ainsi la possibilité pour le moi exposé à l'aliénation de ses pouvoirs par la mort de ne pas être-pour-la-mort »¹. C'est par ailleurs l'absurde non-sens de la mort qui possibilise en premier lieu la gratuité de la responsabilité pour autrui². Ultime différence de la « possibilité la plus propre, absolue et indépassable » de Heidegger, Lévinas envisage une possibilité pour le moi de se porter au-delà de la mort. Avec l'amour, et plus particulièrement la fécondité – qui « doit s'ériger en catégorie ontologique »³ – le moi peut, parce qu'il *est* son enfant, se « prolonger » de façon *discontinue* dans l'Autre grâce à la succession des générations⁴. Cette prolongation du même en l'autre est, faut-il le préciser fort différente de la survie vague et exclusivement « spirituelle » que Max Scheler accordait à l'âme. Il serait abusif, en effet, de catégoriser Lévinas d'« immortaliste » sur la base du statut qu'il souhaite voir concédé à la fécondité. S'il est vrai que lesdites doctrines de l'« immortalité » tirent leur pouvoir réconfortant et consolateur de la promesse d'une survie de la personne après la mort, il est difficile d'y compter la phénoménologie de Lévinas parce que la succession des générations ne semble pas offrir le maintien de la personne, de l'individualité : il s'agit bien d'une prolongation discontinue, c'est-à-dire qu'elle ne saurait, selon Morin, consoler et réconforter l'humain à la recherche de survie *personnelle* comme sait le faire la doctrine de l'immortalité de l'âme. Pourtant, « ériger en catégorie ontologique » cette possibilité

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 277, voir aussi p. 263, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 205 et *Dieu, la mort et le temps*, p. 121.

² LÉVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, p. 133 : « C'est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l'article de la mort, ma mort qui n'est pas possibilité de l'impossibilité mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui ».

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 310.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 284, 300-301, 314, 336 et *Le temps et l'autre*, pp. 85-89.

que les nouvelles générations de l'Occident contemporain semblent délaisser de plus en plus et, surtout, l'interpréter comme la possible portée du moi au-delà de la mort, voilà qui peut à la fois consoler et réconforter, sans toutefois spéculer sur l'insondable inconnu. Bien que, dès les conférences de 1946-1947, Lévinas s'oppose explicitement à ce que la « collectivité "moi-toi" » qu'il oppose au *Miteinandersein* de Heidegger soit comprise comme une « participation à un troisième terme, que ce soit une personne, une vérité, une œuvre, une profession »¹, il n'en demeure pas moins que ce réinvestissement de la fécondité par Lévinas ne manque pas d'évoquer les « participations » de Morin, parce que, finalement, « la relation avec l'enfant – c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini »². Qu'il s'agisse ou non de participation ici doit donc demeurer fonction de la manière dont est définie cette « parti-cipation », mais dans un cas comme dans l'autre, il demeure certain que l'introduction, dans sa phénoménologie, de la fécondité comme catégorie ontologique a pour effet de relativiser la finitude temporelle du moi, comme en témoigne le dernier extrait cité.

Ainsi, après ce bref aperçu de la démarche d'Emmanuel Lévinas, devraient être apparues de façon suffisamment claire non seulement les critiques elles-mêmes, mais également les origines des critiques qu'il adresse à Heidegger concernant le statut de la mort. À une phénoménologie centrée sur le *Dasein*, orientée vers sa compréhension (du sens) de l'être et qui en dérive l'infini comme un produit, l'œuvre de Lévinas opposera une phénoménologie orientée vers autrui, où l'humain,

¹ *Le temps et l'autre*, p. 89.

² *Totalité et infini*, p. 300.

justement, perd son statut de « centre » et fait par là place à cet Autre qui est synonyme d' « Infini ».

5 Poursuite de l'interprétation généalogique de l'occultation de la mort après Heidegger - Eugen Fink et Françoise Dastur.

Sans nul doute largement inspirés de la pensée de Martin Heidegger, Eugen Fink et Françoise Dastur représentent un intérêt particulier pour cette étude en ce qu'ils se font, comme Heidegger, quoique de manière beaucoup plus explicite et insistante, les défenseurs d'une explication généalogique de la spéculation humaine comme occultation de la mort. La présente section, en raison du caractère fragmentaire du corpus de Fink qu'elle étudiera¹, ne pourra apporter que des éléments de réponse à la question de l'originalité et de la radicalité des positions de Fink en rapport avec celles de Heidegger : les thèses de Fink sont-elles des radicalisations de celles énoncées par Heidegger, n'en sont-elles que des explicitations?

On retrouve, chez Fink et Dastur, les mêmes intuitions fondamentales entrevues plus haut chez Heidegger concernant la philosophie, la mort, le temps et l'occultation de la mort, mais sous une forme beaucoup plus lapidaire dans le cas de Dastur. Ce que laisse entendre *Etre et temps* (ce qu'ouvre ce livre comme possibilité d'explication), *Metaphysik und Tod* l'affirme en toutes lettres. Fink a en effet le mérite d'avoir cherché les « origines thanatologiques des arrières-mondes »² et d'avoir ainsi contribué aux développements sur la base desquels Françoise Dastur pose sa thèse massive. Cette dernière, pour sa part, semble largement influencée par

¹ FINK, Eugen, *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1969.

² Il s'agit du nom du cinquième cours de *Metaphysik und Tod*, pp. 49-59.

Heidegger de même que par Fink (dont elle a suivi le cours de 1964 ici à l'étude¹), de qui elle emprunte les développements relatifs à l'occultation de la mort pour soutenir que toute la spéculation humaine s'y laisserait reconduire. Cela ne pourra apparaître avant un survol de la « phénoménologie de la mort » de Fink.

5.1 Eugen Fink et Martin Heidegger.

Si l'on cherche ainsi à départager la part propre, originale, de la pensée de Fink de sa part « héritée » de Heidegger, il serait malhonnête de passer sous silence la grande proximité des deux hommes. Ami de Heidegger, Fink prend part, en 1929-1930, à son cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* qui lui est dédié. Cependant, avant de s'intéresser à la plus frappante analogie entre le cours de 1929-1930 de Heidegger et celui de 1964 de Fink, il importe de souligner que ces deux auteurs partagent le même « point de départ », à condition toutefois d'entendre par cette expression tout le contraire d'une participation passive à la tradition. Fink considère ce que l'on retrouve sous la plume de Heidegger sous les noms de « tradition » ou encore de « quotidienneté » (sous le visage du « On »), à l'instar de Heidegger lui-même, comme formant une compréhension initiale par rapport à laquelle l'approfondissement des thèmes visés exige un recul :

«Wir stehen in der Alltagskenntnis und Alltagsvertrautheit mit Sein, Zeit, Leben und Tod. Hier die ersten skeptischen Fragen zu exponieren, bedarf einer Verwunderung über das Selbstverständliche, eines Mißtrauens gegen das Vertraute, eines Verdachts gegen das vordem Fraglose, eines übermütig-boshaften Verdachtes gegen alles Anerkannte, Herrschende, Traditionale. »²

¹ Auquel elle « s'efforce à demeurer fidèle », de son propre aveu, dans son essai *La mort, essai sur la finitude*, p. 35, note 62.

² FINK, Eugen, *Metaphysik und Tod*, p. 14.

Fink rejoint ici Heidegger : tous deux placent la philosophie devant la question de l'inconnu (ou néant) de la mort sans accepter une quelconque source d'information autre que la philosophie elle-même, dès lors définie comme auto-interprétation de l'humain, et sans discuter d'un temps autre que celui de la finitude, seule « donnée » dont dispose le phénoménologue en quête des « choses mêmes ».

On se référera, pour le « point de départ » de Heidegger, à sa conférence de 1924, *Le concept de temps*, déjà citée, de même que cet extrait, également tiré du préambule de cette conférence : « Si l'accès à Dieu est la foi et que le fait d'entrer en rapport avec l'éternité n'est rien d'autre que cette foi, alors la philosophie n'appréhendera jamais l'éternité et par suite elle ne pourra jamais en faire un usage méthodique en l'utilisant comme une intuition possible en vue d'une discussion sur le temps ». Michel Haar renvoie¹ à cette même fin aux *Prolegomena* de 1925 et y critique la réduction de la mort à une seule de ses faces, la *Diesseitigkeit*². Concernant le « point de départ » de Fink, on lit, dans *Metaphysik und Tod* : « Die Brüchigkeit unseres geläufigen, tagtäglich gebrauchten Seinsverständnisses sollte für uns zu einer eigenen und eigentümlichen Erfahrung werden, zur Erfahrung einer ontologischen Verlegenheit, wenn anders wir darauf verzichten, von der Philosophie Trostrezepte und Heilslehren zu erwarten. »³. On retrouve par ailleurs la même

¹ HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 29.

² Cf. *Ibid.*, p. 39. Il est appuyé en cela par Jankélévitch, Cf. *La mort*, p. 47 : « La mort intra-vitale est donc un fantasme; la plénitude de l'être est toujours parfaitement dense et positive et ne se raréfie jamais. Et pourtant, se refuser le droit de spéculer sur le néant de la mort, sous prétexte que ce néant est impensable, c'est contester la légitimité d'une pensée philosophique en général. [...] Le plat phénoménisme et le nominalisme font bon marché de cette "ombre portée" qui est le grand effet de relief de l'existence ».

³ Cf. p. 48, de même que, p.207 : « La radicalité d'une telle tentative de pensée ne rapporte aucun bénéfice digne de ce nom pour le besoin de réconfort (*Trost*) de l'humain devant la mort... ».

conception de la pensée chez Dastur¹. Par conséquent, la philosophie, aussi bien pour Heidegger que pour Fink ou Dastur, se voit relevée de sa fonction de source de consolation et de réconfort que lui attribuait implicitement la tradition (« la raison au service de la foi »).

Autre proximité remarquable, on retrouve chez Fink le même complexe entrevu chez Heidegger de la mort, du temps et de la vérité (sous les guises du recouvrement – découverte) :

« Jeder weiß aus eigener Erfahrung, wie unvermutet und plötzlich die Todesgewißheit, die beständig hinter allen Bewußtseinsinhalten lauert, aus ihrem Hinterhalt hervortreten kann, dem Dasein mit einem Schlag eine Wachheit, eine Spannung und eine Schärfe der Ausgesetztheit geben kann, die bestürzt und erregt. In der Todesgewißheit werden wir in einer schroff akzentuierten Weise unserer Zeitverhaftung und Vergänglichkeit inne. Das Problem des Todes ist in besonderer Weise verknüpft mit dem Problem der Zeit. Der Mensch ist dasjenige Seiende, das in ausgezeichneter Weise sich zur Zeit als solcher verhält – und im Horizont seines Zeitverstehens das eigene Todeswissen "interpretiert", - es denkerisch verschärfen, aber auch ausweichend verdecken und verharmlosen kann. Eine philosophierende Frage nach dem Tode kann nicht exponiert werden ohne eine eindringliche Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem.»²

On retrouve même, dans les premières phrases de cet extrait et l'idée qui y est exprimée d'une certitude de la mort qui se cache et peut saisir soudainement l'humain, une intuition de quelque chose qui n'est pas sans rappeler l'angoisse telle que développée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. De plus, même si cette conscience de la mort (*Todeswissen*) ne donne pas lieu aux développements auxquels l'angoisse a droit et que ces deux notions n'ont pas le même rôle dans les œuvres respectives, le rôle que joue la première dans le cours de 1964 est tout à fait le même que celui de la deuxième dans *Sein und Zeit*: la première est ce qui pousse l'humain à philosopher et spéculer sur l'être et le temps d'une certaine manière (dualisme ontologique et conception linéaire, spatiale du temps), alors que la dernière attire le *Dasein* dans un

¹ Cf. *La mort, essai sur la finitude*, p. 38.

² FINK, Eugen, *Op. cit.*, p. 10.

certain mode d'être aboutissant à cette compréhension de l'être et du temps. Les immenses enjeux de la compréhension de l'être et du temps (de la compréhension de l'être *par* le temps) semblent être mobilisés, chez ces deux phénoménologues, par la question du rapport humain à la mort et, en dernière instance, à l'alternative entre deux rapports possibles : l'un, courant, occultant, l'autre, réaction au premier, « dévoilant ».

Par ailleurs, que l'on considère la démarche de Fink dans *Metaphysik und Tod* comme proprement métaphysique ou encore comme le travail d'un historien de la métaphysique, celle-ci n'en demeure pas moins à même de seconder, en prenant pour matière les systèmes philosophiques qu'elle étudie (ceux d'Aristote, de Leibniz, de Kant et de Hegel), la conception de la métaphysique et de ses concepts fondamentaux exprimée par Heidegger dans le cours de 1929-1930¹ : « Les plus larges questions de l'ontologie et de la cosmologie coïncident – en ce qui concerne la mort – avec les questions les plus brûlantes quant au sens de l'existence humaine »². L'idée est ici la même : lorsque l'humain s'interroge sur l'existence d'un « autre » monde, ou d'une partie de lui-même autre que le corps, les théories qu'il fournit ne chercheraient pas seulement à correspondre à des questions cosmologiques abstraites, mais également (et principalement, selon Fink) à la question *personnelle* qu'ouvre le vide de la mort.

¹ « La métaphysique est une interrogation où nous allons interroger dans l'entier de l'étant et où nous questionnons de manière telle que nous, les questionneurs, sommes à la fois compris dans la question, mis en question. / Dès lors, les concepts fondamentaux ne sont pas des généralités, pas des formules pour des propriétés générales d'un champ d'objets (animal, langage...), mais ce sont des concepts d'une nature particulière. Ils conçoivent chaque fois l'entier en eux : ce sont des concepts *in-clusifs*. Mais ce sont encore des concepts inclusifs en un second sens, tout aussi essentiel que le premier et lié à lui : ils conçoivent toujours en eux l'homme concevant et son Dasein – non pas après coup mais de telle manière qu'ils ne sont pas sans lui et inversement. Pas de concept de l'entier sans concept inclusif de l'existence philosophante. *La pensée métaphysique est une pensée inclusive dans le double sens où elle va à l'entier et saisit de part en part l'existence* (nous soulignons). », M. HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 27.

² FINK, Eugen, *Op. cit.*, p. 59. On peut également lire : « il y va de la certitude de la mort dans la question humaine de l'être, *Ibid.*, p. 20.

Que l'humain parte d'une interrogation relative à son propre être ou encore relative à l'être du monde, les réponses qu'il fournira chercheront toujours à fournir une explication d'ensemble, capable de satisfaire l'un aussi bien que l'autre, car dans toutes ces questions qu'ils pose, il cherche à comprendre son être aussi bien que celui du monde, il cherche à comprendre la nature et le sens du fait, pour lui, d'être dans le monde.

On retrouve donc, condensée dans ces passages parallèles, l'intuition d'une appartenance réciproque des questions métaphysiques les plus générales touchant aux plus grandes échelles de la spéculation (l'être, le monde, l'univers) et des questions les plus particulières touchant à l'étant humain le plus particulier, et plus spécifiquement encore celles concernant le destin de la personne humaine (comprise comme « âme ») « après » la mort. Cette intuition représente le fondement de la démarche généalogique de Heidegger, Fink et Dastur: pour pouvoir laisser entendre ou encore affirmer, comme l'ont fait ces penseurs, que l'histoire de la spéculation humaine a été déterminée jusqu'à ses plus hautes sphères (Dieu, l'« autre » monde) par une réaction humaine face à la mort, il est nécessaire que ce soit maintenues en une seule et même activité de l'humain la recherche de son propre statut (qu'est-ce que l'être humain? Qu'est-ce que l'« âme »? que lui advient-il « après » la mort?) et la question de l'être (qu'est-ce que l'être? comment se divise-t-il?). L'influence est radicale: une très puissante volonté d'affirmation de soi (même au-delà de la mort) pousse la spéculation vers une conception de l'être (l'humain aussi bien que le monde) comme double et s'en satisfait.

5.2 « Origine thanatologique des arrières-mondes » : la mort, « moteur » de la spéculation humaine (mythologie et métaphysique).

Bien que *Metaphysik und Tod* n'aborde qu'occasionnellement la mythologie et la religion, les quelques remarques les concernant apprennent au lecteur que le statut de « moteur »¹ de la métaphysique que veut attribuer Fink à la mort peut et doit s'étendre à ceux-ci et, de manière plus générale, à la totalité de la spéculation humaine².

Se défiant toutefois de l'association par Heidegger de la mort propre et de l'« authenticité », de la mort d'autrui et de l'« inauthenticité »³, Fink partage plutôt ces deux « morts » (la mienne propre, celle d'autrui) selon leur signification temporelle – ce qui est à prendre ici dans un autre sens que celui entrevu chez Heidegger signifiant l'association d'une guise d'être à une conception du temps : la mort d'autrui est comprise comme un phénomène intratemporel (survenant au sein du temps qui lui « survit »)⁴, la mienne propre l'est comme fin du temps⁵ et la mort elle-même, est considérée comme étant à la fois l'une et l'autre de ces « morts »⁶.

C'est cette distinction qui permet à Fink de proposer une première explication généalogique des mythes et métaphysiques de l'« après-vie » : en effet, puisque le temps du monde – le temps des survivants – continue imperturbablement lorsque le

¹ Bien que Fink n'emploie jamais le terme de « moteur » de la métaphysique en parlant de la mort, le vocabulaire qu'il choisit s'en rapproche, visant toujours à faire saillir le caractère initial, primitif de la mort : il choisit les termes de « motif existentiel » (p. 9), « dard (*Stachel*) existentiel » (p. 17), « provocation » (pp. 20, 27 et 59) et d'« impulsion » (*Antrieb*).

² « La mort [...] est la provocation des cultes, mythes et religions », *Ibid.*, p. 59.

³ Cf. pp. 36-37.

⁴ Cf. p. 33.

⁵ Cf. pp. 35-36, 40 et 207.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 37 : « La mort est tout autant mort d'autrui que mort propre, est un phénomène intratemporel et est la fin du temps ».

temps cesse pour les morts, il semble impossible pour les survivants de ne pas penser

les morts dans une continuité temporelle, fût-elle différente de celle des survivants :

« Dieses Moment, daß wir eine Zeit hinter der Zeit des Verstorbenen haben, - daß wir nach seinem Ableben weiterleben und fortleben, Begebenheiten erfahren, Ereignisse gewahren, Handlungen vollbringen, ist hochbedeutsam für die Entstehung von Vorstellungen von einem post-mortalen Schicksal der Seele des Abgeschiedenen [...] Das Gedächtnis der Abgeschiedenen und die eigenen Hoffnungen über den Tod hinaus durchdringen sich in den tausendfältigen Formen des Jenseitsglaubens. In visionären Bildern schmücken die Menschen die leere Dimension aus, die der Entzug der Sterben aufreißt. Immer wieder sind sie versucht, den Abgeschiedenen wie einen Lebenden an einem anderen Ort zu denken und vorzustellen, wie hinübergegangen in ein fremdes Land, dessen Fremdheit alle bisher erfahrene und erlebte Fremdheit übertreffen mag»¹

Pourtant, il ne semble pas que les survivants, ces mortels, soient capables de penser quelque chose comme extérieur au temps, de penser ce quelque chose sans l'aide du temps, puisque même ce que l'humain pense comme non-temporel, extratemporel, supratemporel, il le pense toujours avec le concours du temps (comme le critère qui permet de le distinguer par la négative du « passager »). Cette impossibilité, cette incapacité du survivant à soustraire les morts au temps et à l'espace, Fink en parle comme d'une pulsion, d'une « inclination fatale de notre nature »² et la rattache à

« ... des schier un-unterdrückbaren Hanges des Menschegeistes, das "Jenseits des Todes" anzusetzen wie ein Land, in das man sterbend entrückt wird, dieses Land hinter dem Acheron imaginativ zu besiedeln und zu bevölkern mit Wesen, die unserer Traumkraft entspringen, und auf den bleichen Asphodelos-Wiesen des Hades die stummen Schatten der Abgeschiedenen wandeln zu wännen.. »³

Il est intéressant de noter que, plus proche de Heidegger cette fois, Fink, décrivant cette même propension caractéristique de l'humain, parle aussi de la

¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

² Cf. *Ibid.*, p. 46. Quillot, dans *Qu'est-ce que la mort*, parle d'une « tendance qui porte l'imagination à broder, par horreur du vide, sur le thème de la survie » expliquée par l'« impensabilité de la mort » (p.9). Alquié, dans *Le désir d'éternité*, parle dans un langage presque kantien d'une « exigence », p. 10.

³ *Ibid.*, p. 17.

« tendance au recouvrement (*Bergung*) »¹. Il est ici question de *Bergung* pour les mêmes raisons que chez Heidegger, car pour pouvoir parler légitimement de « vie après la mort » sans contradiction dans les termes, il faut soit que la « vie » après la mort ne soit pas une vraie vie (mais seulement une « vie » dans un sens figuré ou métaphorique), soit que la « mort » ne soit pas une vraie mort (mais bien plutôt une transition de la personne ou individualité). On connaît bien à présent le choix de la tradition (du « on ») : la mort n'est pas synonyme de la fin de la vie – spéculation de beaucoup *préférable* à un « après » qui ne serait pas synonyme de « vie ». Il semble cependant, d'un point de vue sceptique (prônant la suspension du jugement relativement à l'inconnu), que ce soit l'autre possibilité qui l'emporterait en probabilité, c'est-à-dire que la mort ne serait pas synonyme de « dissociation », « transition » mais plutôt de « néant » et d'« extinction ». Mais, à en croire le point de vue de la foi, cette possibilité n'en serait même pas une. L'idée de Fink est ici de faire paraître la coïncidence entre l'élection de cette possibilité par la tradition et le besoin de réconfort et de consolation qu'il attribue à l'humain traumatisé (par l'angoisse et le deuil) par la mort.

Mais il ne suffit évidemment pas, pour un penseur formé au sein de la métaphysique (et Heidegger en fait partie) à la recherche de la cause de la cause, de reconduire les arrières-mondes à une tendance, fut-elle propre à l'humain. Aussi Fink cherche-t-il à expliquer cette tendance naturelle de l'humain par les espoirs – voire même les besoins ou exigences² de l'humain en ce qui concerne la mort et ce qu'elle

¹ *Ibid.*, p. 184.

² On consultera, de manière générale, la discussion des postulats kantiens, *Ibid.*, pp. 67-77, que Fink distingue, en tant qu'« exigences » *a priori*, des « souhaits qui aspirent à la persistance (*Fortdauer*) » (p. 70). On retrouve cette idée, d'inspiration vaguement kantienne, d'un « besoin » de l'humain sous la

« ouvre » : « De la mort nous attendons ce que la vie ne put nous donner »¹. La mort s'offre donc comme le lieu de l'espoir contre tout espoir: l'humain y projette une « autre » vie, rarement pire, parfois meilleure, souvent parfaite et donc forcément éternelle, parce que le temps est le critère aussi bien de la distinction entre l'être vrai (éternel) et l'apparence (passagère) que de la distinction entre le parfait (attribut du dieu immortel) et l'imparfait (attribut de la créature mortelle), en bref, parce que le temps est le critère de la discrimination ontologique.

« Der Tod bedrängt und bedroht uns als die Möglichkeit, überhaupt aus der "Wahrheit" als dem Entbergen von Seiendem herauszufallen und in die Nacht des Unterschiedslosen zu versinken. Deswegen versucht der todgeweihte Mensch immer wieder, sich anzuklammern an den Gedanken, daß wir sterbend zwar die hiesigen Dingen, die vielen und vielfachen Dinge der Erscheinungswelt verlieren könnten, doch bei solchem Verluste die Fähigkeit des Verstehens, des Schauens und Gewahrens behalten würden, um irgendwelche "übersinnlichen Welten", Paradiese oder Straforte erfahren zu können. Der Tod wird so umgedeutet in einen "Übergang", in eine Verwandlung unseres Lebens, welches das Ich selbst nicht zerstört und auflöst, es vielmehr intakt läßt, es vielleicht vom Bleigewicht des irdischen Leibes befreit und das Seelenaugen klarer und reiner, ungetrübter und zur Schau jenseitiger Dinge geeigneter macht. Der massive Unsterblichkeitsglaube ist vor allem darauf aus, die Einheit der Person, den Zusammenhang des ichhaft zentrierten Bewußtseins festzuhalten und dabei das Ich auch weiterhin als ein der Erfahrung fähiges Bewußtseinsleben anzusetzen. Man sagt dann, fortleben nach dem Tode mache der Mensch unerhört neue und im Diesseits unvorstellbare Erfahrungen »²

Mais la mort s'offre également comme terrifiante, comme la « peur bouleversante »³ : l'espoir des humains ne provient donc pas seulement de ses frustrations dans ce monde (« -ci »), mais aussi des besoins de réconfort et de consolation qui naissent en réponse aux deux « visages » du traumatisme de la mort

plume d'un grand nombre d'auteurs du XX^e siècle. Cf. à titre d'exemple, LANDSBERG, Paul-Louis, *Op. cit.*, p. 52; F. DASTUR, *Comment vivre avec la mort ?*, p. 7 ; QUILLOT, Roland, *Qu'est-ce que la mort ?*, pp. 49-50 et 56 ; de même que ALQUIÉ, Ferdinand, *Op. cit.*, pp. 70, 74-75, 94-98. Alquié explique (p. 99) et critique (p. 131) par ailleurs la possibilité de confondre cette « exigence rationnelle » de permanence dans le changement avec une éternité réelle.

¹ *Ibid.*, p. 56. Voir aussi p. 89 : « ...nous aspirons de manière effrénée à la persistance (*Bleiben*), à l'existence permanente, à une "survie de la mort"... »

² *Ibid.*, pp. 51-52.

³ Cf. *Ibid.*, p. 46.

(deuil et angoisse). Ainsi, « le plus ancien effroi » (*den ältesten Schrecken*)¹ de la mort, chez Fink, joue-t-elle le rôle de motif de la spéculation sur les arrières-mondes en même temps qu'elle rend compte de la compréhension quotidienne – linéaire et spatiale² – du temps. Ici, comme chez Heidegger, le rapport à la mort détermine celui au temps : si l'humain se représente la mort comme un événement intratemporel (identique à la mort d'autrui, donc), alors le temps ne peut qu'être un espace infini sur lequel l'humain s'étend, dans divers « mondes » et diverses « vies »³. Ainsi, on retrouve, presque tel quel, le même complexe mort-vérité-temps chez Fink que chez Heidegger⁴. Fink réutilise ces trois termes capitaux de la philosophie de Heidegger et leur accorde à son tour, dans son cours, sans plus de discussion⁵, la même signification que leur accordait Heidegger, comme il le fait, dans cette dernière citation, avec la vérité comme *Entbergen*.

C'est donc la mort qui, menaçant l'humain, le pousse vers une spéculation spécifique sur l'être et le néant : le dualisme ontologique s'impose, aussi bien pour l'humain lui-même, scindé en corps physique (mortel) et âme (immortelle), que pour l'être, scindé en deux mondes (que l'allemand rend bien par *diesseits* et *jenseits*), un passager et apparent, l'autre éternel et vrai. Quant au néant, la spéculation emploie toute son imagination pour le relativiser et, préférablement, le réinsérer dans

¹ *Ibid.*, p. 53.

² Cf. p. 18, où il est question de la *Verklammerung* de l'espace et du temps, non seulement dans la « langue quotidienne », mais aussi dans « la construction des concepts de la philosophie ». Un exemple de plus de la grande proximité avec Heidegger, Cf. *Être et temps*, §§ 78-81.

³ « La mort est la fin du temps de notre vie – et nous parlons certes d'une éventuelle vie "après" la mort, utilisons des datations temporelles comme "plus tôt" et "plus tard" en toute naïveté, comme si le passage du champ de la temporalité à l'éternité était un processus temporel – comme si le temps "poursuivait sa marche" dans "l'au-delà". », FINK, Eugen, *Op. cit.*, p. 11.

⁴ En témoigne, par exemple, *Ibid.*, p. 72, où l'« habituel » est associé à une « minimisation » de la mort en un « événement » offrant, comme tout autre événement, une suite – la proximité des développements de *Sein und Zeit* y est frappante.

⁵ Il faudrait probablement sonder les autres œuvres de Fink pour trouver de telles discussions, comme les *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg, 1979.

l'économie de l'être, dans ce mouvement entre les deux « sphères » de l'être : « Der Hang des menschlichen Geistes, das Nichts zu fliehen, es umzudeuten und umzubiegen, in irgendeiner Weise doch wieder ins Sein hereinzuziehen, ist verständlich als die Notwehr eines bedrohten, tödlich bedrohten Naturgeschöpfes... »¹.

Quant à l'« autre » monde dont parle la métaphysique et que promet l'eschatologie dualiste, Fink en affirme que, un peu à la façon dont le divin a été compris soit de manière anthropomorphique, soit *more negativo*, cet « autre » monde serait déterminé entièrement à partir des propriétés de ce monde-ci (étendue, peuplement, etc.) qui lui sont accordées ou niées². C'est là tout le problème de l'autre « monde » : puisqu'il est impossible pour l'humain d'imaginer des propriétés qui ne soient pas de ce monde (« -ci ») et, par là, inadéquates pour l'« autre monde » qui se doit d'être sans commune mesure pour être réellement à l'abri de la mort, il lui demeure interdit de transférer légitimement ces propriétés dans un « autre » (même si elles s'« y » trouvaient en d'autres proportions ou degrés) – dans un « autre », fondamentalement inconnu, qui pourrait tout aussi bien n'être pas un « monde ».

¹ *Ibid.*, p. 170.

² Cf. *Ibid.*, pp. 34, 46-48 et 77. Ce que critique vivement Jankélévitch : « Contredire est souvent une façon d'imiter : pour être plus détournée, cette forme d'imitation n'en est pas moins servile, et elle ne méconnaît pas moins gravement l'altérité de l'autre. Pour celui qui le copie et pour celui qui en prend le contrepied, le modèle est toujours le modèle. Il ne suffit pas de renverser les caractères positifs de la vie pour obtenir, comme dans un cliché, ceux de la mort ! Non : nous ne retrouverons pas l'autre monde comme un monde à l'envers dans les traces du monde à l'endroit : un renversement mécanique et simpliste de l'en-deçà nous laisse à la remorque de cet en-deçà », *La mort*, p. 66. Voir aussi, *Ibid.* pp. 254 (sur l'« eschatologie anthropomorphique ») et 374-376 (sur la « projection biomorphique et biocentrique » de la « futurité de l'au-delà »).

5.3 La critique de la tradition.

« D'où prend-on le droit de peupler la terre derrière le Styx d'individus – de personnes humaines et surhumaines? »¹

Avec un « point de départ » et une conception de la philosophie hérités pour une large part de Heidegger, Fink ne peut que reprocher au dualisme ontologique de dépasser les limites étroites de l'auto-interprétation de l'humain (philosophie). Dans la perspective de la lecture généalogique esquissée plus haut, le dualisme ontologique est davantage abordé comme une « solution » au « problème » que serait le néant qu'ouvre la mort et est reconduit, *in fine*, à la donnée la plus primitive aux yeux de Fink : la peur de l'inconnu ou néant de la mort.

« Der Mensch, der in Selbstbekümmern existiert, will sich zumeist nicht abfinden mit dem Dunkel, in welchem uns der Tod verhängt ist. Er scheint fast nicht leben zu können mit dem ungelichteten Geheimnis, er versucht, "hinter den Vorhang zu spähen". Wir verdecken und verstellen uns vielfach das eigentliche Problem, berauben uns der Möglichkeit, in einer produktiven Weise dem Mysterium von Tod und Leben zu begegnen, weil wir flugs eine "Hinterwelt" erfinden, die nur eine Verdoppelung der Erscheinungswelt ist und hier und jetzt in Raum und Zeit ihre prototypischen Modell hat. Wir ertragen nicht den Blick ins "Leere", wir hagen einen "metaphysischen horror vacui". Wir operieren mit der Projektion irdischer Verhältnisse hinüber ins "Totenland", fassen den Tod wie ein Tor auf, das man durchstreitet, um in eine andere Weltgegend zu kommen. Wir denken eben für gewöhnlich nie mühsam und streng aus, was das für ein menschliches Verhalten ist, das sich im Verstehen des Ablebens von Lebewesen zu einem "Nichts" verhält, das weder hier noch dort ist, keinen Ort und keine Zeit hat, nicht "irgendwo" und nicht "irgendwann" im weltweiten Felde des Erscheinens vorkommt.»²

Pour sa part, Fink se fait davantage le défenseur de l'extinction³ que celui d'une suspension neutre du jugement, même s'il affirme par ailleurs à quelque reprises que

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, pp. 26-27. Voir aussi, concernant la critique du dualisme ontologique, pp. 25, 30 (concernant le dualisme de l'humain), 112 et 59 : « Unser bisheriger Versuch über den Tod hat die Absicht, den Tod zu "umschreiben" als Daseinsmacht, als den dunklen und ungeheuren Schatten über allen menschliche Dingen, als Bevorstand für jeden von uns, als unbegreifliches Vernichtungsgeschehen, vor dem unser Seinsverständnis sich weigert, unser Wahrheitstrieb flieht, unsere Weltvorstellung zur Ausflucht einer Welt-Verdoppelung greift, im das Totenland und die bannende Gewalt der Toten über die Lebenden zu "fixieren", um mit der "Leere" leben zu können ». Voir aussi JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, p. 72.

³ « Que pensons-nous en fait, lorsque nous déclarons « mort » un vivant jusqu'à ce jour? La vie est disparue de là – mais pourtant pas simplement « partie », elle ne s'est pas cachée, ne s'est pas simplement dérobée de la vue. Elle s'est éteinte, réduite au néant. Le finir de l'organisme n'est pas un changement d'un état d'être déterminé à un autre, c'est un changement de l'être en néant. », *Ibid.*, p. 24.

la retenue face à l'inconnu est plus « honnête »¹ que « les représentations de l'"au-delà" » qui « ne sont fondamentalement que des suppositions, des présomptions de vivants dans lesquelles le cœur parle plus fort que la raison, qui propagent de manière plus luxuriante les images d'une imagination non contenue que les concepts de la pensée »². À l'instar de Kant, Fink évacue la possibilité de toute forme de connaissance concernant la face « détournée de nous » de la mort³ : « la philosophie n'est pas une possibilité orphique »⁴.

Après ce bref parcours des thèses de Heidegger et de Fink concernant la mort, son occultation dans et par la tradition spéculative de même que des origines cette occultation de la mort dans la tradition spéculative, il est possible de porter un meilleur jugement sur la thèse défendue par Dastur selon laquelle : « Vaincre la mort, voilà donc l'objectif poursuivi par l'ensemble de la culture, philosophie, métaphysique, science, religion comprises »⁵. Se tenant habituellement très proche des textes de Heidegger et de Fink dans ses oeuvres, il semble alors qu'une telle affirmation ne soit pas secondée par les textes auxquels elle se réfère ordinairement. En effet, bien que Heidegger laisse entendre et que Fink affirme que l'occultation de la mort ait été *un* motif de la spéculation humaine, il semble toutefois exagéré de réduire cette dernière à ce seul motif de recouvrir de la mort. Pour soutenir cette thèse massive, Dastur ne peut donc pas faire appel aux développements de Heidegger et Fink (qui semblent mener à des résultats plus mesurés sur cette question), et serait

¹ Cf. entre autres, pp. 27 et 57.

² *Ibid.*, pp. 52-53.

³ On se référera, à titre d'exemples, *Ibid.*, aux pp. 187, 194 et 206-206 où la mort et son néant sont définis comme étant hors de la portée de la pensée, de la philosophie – où le néant de la mort humaine (et peut-être Fink vise-t-il ici Sartre) est pensé comme n'étant pas à la mesure d' « aucun néant intramondain qui se montrerait ou se manifesterait avec l'étant ou dans l'étant ».

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ F. DASTUR, *Comment vivre avec la mort?*, pp. 4-5.

donc forcée de mobiliser un grand nombre de sources diverses (pour être représentative de « l'ensemble de la culture ») et devrait être en mesure d'en reconduire tous les fruits à un seul et même objectif (« vaincre la mort »), ce à quoi elle ne parvient pas.

Conclusion

Il devient à présent clair, suite à ce parcours des différentes « phénoménologies de la mort », que leur schématisation en deux positions antithétiques (immortalité et extinction), proposée en guise de simplification en introduction, ne correspond pas à la réalité, beaucoup plus complexe, des démarches diverses qui ont donné naissance à ces conceptions originales de la mort. S'il est certes possible d'inscrire Sartre, Fink et Dastur dans le mouvement de pensée qui est celui de Heidegger, et donc de ranger côte à côte ces phénoménologues comme défenseurs d'une de ces positions, les pensées de Scheler et de Lévinas sont cependant trop radicalement différentes pour présenter une quelconque unité qui s'y opposerait. Il importe donc de souligner, pour conclure, que le schéma, proposé en introduction, qui opposait ces phénoménologues comme les défenseurs de deux « positions » antagonistes est simpliste et réducteur. Parce que, d'une part, il efface les distinctions, nuances et critiques entre les phénoménologues partageant la même « position » et, d'autre part, parce qu'il cache sous un voile d'opposition des influences réciproques que seule une étude plus approfondie et détaillée aurait pu faire apparaître.

Avec *Mort et survie*, Max Scheler offre un argumentaire en faveur d'une plus grande plausibilité de l'immortalité de l'âme (donc de la « relativité » de la mort), rappelant vivement les discours des siècles antérieurs : par ses rapports avec des réalités éternelles, l'âme humaine s'affirme comme détachée du cours changeant du monde sensible, tout entier fait d'apparence, et, identifiée comme la partie divine de l'humain (sa différence spécifique), lui accorde un privilège par rapport à tous les autres animaux d'une survie « potentielle ». Car pour Scheler lesdites « preuves » de

l'immortalité de l'âme sont un contresens. Sa stratégie consiste à inverser l'*onus probandi* en affirmant que les preuves qui doivent être données sont plutôt celle de l'anéantissement de la personne (dont l'existence est considérée comme fondamentalement distincte de la présence corporelle) après la « mort », évidemment limitée à son corps. C'est ce refus des affirmations catégoriques et « assurées » sur la survie de la personne et sa nature qui différencie Max Scheler de ces prédécesseurs et qui, comme cela paraît également avec Lévinas, caractérise les discours en faveur d'une forme de survie propres au XXe siècle. Malgré la forme classique de son argument (l'« indépendance » de l'âme vis-à-vis du monde sensible ou corporel déduite de ses rapports avec des réalités suprasensibles et supratemporelles), Scheler ne manque pas de remarquer et de faire remarquer un phénomène largement occulté, à savoir celui de l'occultation par l'humain de sa propre mort, et l'interprète comme cause du déclin de la foi dans l'immortalité. Chez Scheler, ce phénomène est donc mis en avant pour redonner à la croyance en l'immortalité sa légitimité, cette légitimité qu'elle avait perdue lorsque le refoulement de la mort s'y était progressivement substitué, en jouant son rôle de réconfort et de consolation. Si le sentiment intime de sa mort disparaît, la mort perd son dard et le sentiment de sa propre immortalité (véritable source de la croyance dans une forme de survie), devenu « inutile » puisqu'il ne sert plus à compenser ce sentiment de son extrême et ultime fragilité (mortalité), disparaît également. Sans l'affirmer nulle part dans *Mort et survie* de manière explicite et peut-être même sans y avoir pensé, la phénoménologie de la mort de Scheler invite donc à faire un rapprochement, tout au moins quant à leur fonction, entre le déni de la mort et la foi en l'immortalité : les deux consolent et réconfortent en occultant la mort.

Il va sans dire que ce même phénomène (l'occultation par l'humain de sa propre mort), réinterprété, joua un rôle radicalement différent dans la « phénoménologie de la mort » de Martin Heidegger. D'ailleurs, c'est sans doute dans sa pensée que ce phénomène requiert les explications les plus élaborées et mobilise les concepts les plus fondamentaux car son interprétation est soutenue par celle de la vérité et du temps. Le rapport de l'humain à sa mort ouvre donc les mêmes possibilités que son rapport au temps et à l'être (voilement et dévoilement, $\Lambda\eta\theta\eta$ et $\text{\AA}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). En s'occultant quotidiennement sa mort, l'humain en vient finalement à comprendre *son* temps (fini) comme *le* temps (infini) et à distinguer l'être (vrai) de l'apparence (non-être) en prenant le temps comme critère. C'est ainsi que la tradition métaphysique élira le temps comme *discrimen* ontologique et imposera sa conception de l'être, de la vérité et du temps à la pensée occidentale : (seul) ce qui est éternel est vrai, et donc *est* à proprement parler. Être-vrai-permanent contre non-être-apparent-passager : voilà une conception qui ouvre la porte aux questions d'une démarche généalogique telle que celle de Fink. Si l'interprétation traditionnelle de l'être est basée sur une compréhension du temps elle-même dérivée d'une fuite de la mort, cette interprétation se laisse-t-elle en dernière instance reconduire à un rapport « inauthentique » à la mort? La métaphysique peut-elle être réduite à une entreprise cherchant à « vaincre la mort » comme le prétend Dastur? On ne trouve nulle part, dans *Sein und Zeit*, une réponse affirmative explicite à cette question, qui doit donc demeurer ouverte. Toutefois, il faut reconnaître que Heidegger a laissé des éléments qui autorisent un tel raisonnement, du moins de manière hypothétique ou interrogative : la tradition métaphysique a interprété l'être à partir du temps, à partir

d'une conception du temps qui oppose l'éternel au passager et qui est celle de l'humain fuyant sa mort. La mort est-elle le moteur de la métaphysique? Les œuvres de Heidegger ne nous lèguent à cet égard que la question, et non la réponse.

Malgré tout ce que Sartre a pu reprendre, dans *L'être et le néant*, de la démarche de *Sein und Zeit*, on ne retrouve pas de manière explicite chez lui la question de l'occultation de la mort. La mort y joue le rôle de transition entre les deux « parties » de l'être : l'humain, vivant, est défini comme pour-soi et, mourant, il bascule dans l'en soi. Outre cette fonction dans son *ontologie phénoménologique*, la mort ne fait pas l'objet d'analyses approfondies. La mort n'est donc envisagée que du point de vue de son action transformatrice sur l'être, et non selon son effet sur les (sur-)vivants et leur compréhension de la mort, de l'être, de la vérité et du temps. La mort n'est qu'une fonction dans l'*ontologie* de Sartre, et non un thème directeur comme dans *Sein und Zeit*. Aussi l'intérêt de Sartre pour cette étude était-il limité : donner un autre exemple d'une « phénoménologie de la mort » qui, contre Scheler et toute l'interprétation traditionnelle de la mort dont il est l'héritier, défend l'extinction de la personne lors de la mort « du corps ».

En ce qui concerne Lévinas, il est apparu qu'il serait réducteur de le ranger simplement parmi les défenseurs de l'immortalité. En effet, l'espace qu'il ouvre pour une *potentielle* survie (l'espace de l'inconnu) n'a rien à voir avec les affirmations dogmatiques et les arguments de la plupart de ceux qui partageraient cette « position ». Toutefois, son réinvestissement de la fécondité comme prolongation discontinue de l'humain dans la suite des générations, pour autant qu'elle soit comprise comme une « participation » (au sens que Morin accorde à ce mot), n'est pas sans rappeler une forme de survie, d'affirmation de soi au-delà de la mort. Il

serait donc encore plus difficile d'en faire le défenseur de la position contraire (l'anéantissement).

On retrouve, chez Fink, certaines intuitions fondamentales entrevues chez Heidegger. En effet, Fink emploie dans son cours de 1964 les notions-clef de vérité et de temps en leur accordant la même signification que chez Heidegger. Par ailleurs, en définissant également la philosophie comme le faisait Heidegger (auto-interprétation de l'humain), Fink partage son « point de départ » et donc son rapport à l'inconnu de la mort affranchi des dogmes de la foi. Il n'est donc pas surprenant de trouver chez Fink une « phénoménologie de la mort » qui soit si semblable à celle de Heidegger. Toutefois, si cette base héritée de Heidegger n'est pas discutée dans son cours, c'est que son objectif est autre que la réitération de la phénoménologie de Heidegger: prendre son élan depuis cette base pour tenter d'affirmer ce que *Sein und Zeit* ne faisait que sous-entendre. Chez Fink, l'occultation de la mort se voit accorder le plus important rôle: le dualisme ontologique traditionnel peut être reconduit, en dernière instance, à une volonté d'occulter la mort, de consoler les endeuillés et de reconforter les angoissés. Cette volonté, jugée première, commande une conception double du temps (la finitude temporelle par opposition à l'éternité) qui elle-même commande une partition de l'être en deux « mondes » au sein desquels ces différents temps s'« écoulent » et auxquels correspondent deux « parties » de l'humain.

Il est également apparu, au cours de cette étude, que les différents « phénoménologues » ont peu partagé, eu égard à la mort, hormis ce nom. En effet, à l'exception de Fink qui pensa la mort avec des concepts élaborés par Heidegger, les quelques démarches entrevues diffèrent pratiquement du tout au tout : « points de départ », méthodes, phénomènes analysés, conclusions – tout cela diffère d'un

phénoménologue à l'autre. Souvent contradictoires, il est donc difficile de trouver ce qui serait à la fois commun et spécifique à toutes ces phénoménologies.

Cependant, s'il est certes impossible de trouver une définition unique qui justifierait la communauté de nom des phénoménologies étudiées, deux traits partagés sont apparus. Il s'agit cependant, il importe de le souligner, de traits propres à un grand nombre d'études élaborées au XXe siècle. Il ne s'agit donc pas de caractéristiques particulières à la phénoménologie, mais bien à un plus vaste éventail de disciplines : histoire (Ariès), sociologie (Morin), anthropologie (Thomas), etc. La première de ces caractéristiques est l'affirmation de l'existence de discours cherchant à occulter la mort, ou encore, ce qui revient ici au même, l'interprétation d'un certain nombre de discours comme tels. Du culte des morts le plus primitif à la foi en une immortalité acquise par la science (clonage, médecine anti-vieillessement) en passant par les diverses religions, sotériologies et eschatologies, les diverses disciplines mentionnées de même que certaines des phénoménologies analysées plus haut (principalement celles de Heidegger et de Fink) observent un même et unique comportement de l'humain : une spéculation orientée vers l'établissement d'un discours consolant et réconfortant. Selon ces auteurs, la question à laquelle ont voulu répondre un grand nombre de ces discours englobants portant sur la mort, l'être, la vérité et le temps n'est pas « qu'est-ce que la mort, l'être, la vérité et le temps? », comme ces discours eux-mêmes voudraient le faire croire, mais plutôt celle-ci : comment peut-on rassurer les angoissés et consoler les endeuillés? C'est là ce qui a été nommé, tout au long de cette étude, l'interprétation généalogique des discours sur la mort : reconduire des interprétations prétendues « objectives » de la mort et du « destin » des morts à un besoin tout « subjectif » des survivants .

La deuxième de ces caractéristiques est le pas de recul face à l'inconnu ouvert par la mort. Ce que les dogmes affirmaient catégoriquement et que la foi interdisait de remettre en question, l'immortalité de l'âme ou une forme quelconque de (sur-)vie personnelle *post mortem*, les penseurs du XXe siècle n'osent plus le maintenir à l'aide d'arguments. On peut y voir quelque chose comme un héritage de la *Critique de la raison pure* ou encore l'acceptation de l'inconnu comme tel. Ce qui importe ici, la véritable caractéristique du XXe siècle en termes de spéculation sur l'« après »-vie, c'est que même les croyants, même ces penseurs munis d'une foi préservent le caractère inconnu de l'« autre côté » de la mort. Les diverses traditions (particulièrement les diverses religions) l'avaient peuplé des âmes des défunts, en avaient fait un « monde » à même de recevoir ceux qui « quittaient » ce monde. Toutefois, il ne faut pas déduire de cette « caractéristique » du XXe siècle que tous les auteurs ont effectué ce « pas de recul » épistémologique, car on pourrait alors soulever une myriade de contre-exemples. Toutefois, les nombreux exemples d'argumentaires en faveur de l'immortalité de l'âme ne sont pas propres au XXe siècle, mais bien à une époque antérieure. La véritable spécificité du XXe siècle, c'est bien plutôt la multiplication des positions épistémologiquement neutres et des interprétations généalogiques des discours affirmant l'immortalité de l'âme ou une autre forme de survie personnelle.

Bibliographie

- ADDISON, James Thayer, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, Payot, Paris, 1936.
- AGAMBEN, Giorgio, *Le langage et la mort*, Christian Bourgeois éditeur, coll. « Détroits », 1991.
- ALQUIE, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1943.
- ARIES, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Editions du Seuil, coll. « Points Histoire », Paris, 1977 (1^{ère} édition : Seuil, 1975).
- L'homme devant la mort* (vol. I et II), Editions du Seuil, coll. « Points Histoire », Paris, 1985 (1^{ère} édition : Seuil, 1977).
- CHORON, Jacques, *La mort et la pensée occidentale*, trad. Monique Manin, Payot, Paris, 1969.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, coll. « philosophies », Paris, 1990.
- Comment vivre avec la mort ?*, Editions Pleins Feux, coll. « Lundis philosophie », Mayenne, 1998.
- Heidegger et la question anthropologique*, Editions Peeters, Louvain-Paris, 2003.
- La mort : essai sur la finitude*, Hatier, coll. « optiques philosophie », Paris, 1994.
- La phénoménologie en question : langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris, 2004.
- Actes du colloque de Cerisy-La-Salle*, Éditions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1994.
- DETIENNE, Marcel, *La notion mythique d'Alêtheia*, in *Revue d'études grecques*, t. LXXIII, 1960.
- FEIFEL, Herman, sous la dir. de, *The meaning of death*, McGraw-Hill, New York, 1959.
- FINK, Eugen, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969.
- GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité, esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Epiméthée PUF, 1994.
- HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Editions Jérôme Million, coll. « Krisis », Grenoble, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Etre et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, France, 1985.
- Essais et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1958.
- Introduction à la métaphysique*, trad. KAHN, Gilbert, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1967.
- Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. COURTINE, Jean-François, Éditions T.E.R., Mauvezin, 1992.
- Parmenides*, traduction anglaise par SCHUWER, André et ROJCEWICZ, Richard, Indiana University Press, Bloomington et Indianapolis, 1992.
- Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1965.
- Le concept de temps*, in *L'Herne Martin Heidegger*, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, pp. 27-36.
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, trad. Daniel Panis, NRF, Editions Gallimard, Paris, 1992.

- Questions I et II*, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1968.
- IONESCO, Eugène, *Le roi se meurt*, Gallimard, coll. « folio », Paris, 1963.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *La mort*, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 1977.
- Penser la mort ?*, Editions Liana Levi, Paris, 1994.
- LANDSBERG, Paul-Louis, *Essais sur l'expérience de la mort*, Editions du Seuil, coll. « Points », Paris, 1951.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Editions Grasset & Fasquelle, « biblio essais », 1993.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, 2001.
- Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris, 2001.
- Le temps et l'autre*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2004.
- MARQUET, Jean-François, *Mort, mystère et oubli chez Heidegger*, Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, vol. 174, no. 3, Juillet-September 1985.
- MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- QUILLOT, Roland, *Qu'est-ce que la mort ?*, Armand Collin/HER, Paris, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1943.
- SCHELER, Max, *Mort et survie*, trad. DUPUY, M., Aubier, Éditions Montaigne, 1952.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La mort*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1988.
- VERGELY, Bertrand, *La mort interdite*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Aspects mythiques de la mémoire et du temps » in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éditions La découverte, Paris, 1985.
- ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990.

Annexe I

Vocabulaire de Heidegger dans *Sein und Zeit* de l'inauthenticité et de l'« occultation » (« non-vérité » ; ληθη) de la mort :

« décharge » (<i>entlastet</i>)	« Le On <i>décharge</i> ainsi à chaque fois le <i>Dasein</i> en sa quotidienneté. » [§ 27, 128a-1]
« détournement de l'échéance » (<i>Abkehr des Verfallens</i>)	[§ 40, 186b]

§50 pré-esquisse ontologico-existentielle de la mort

« recouvre » (<i>verdeckt</i>)	« ...le <i>Dasein</i> , de prime abord et le plus souvent, se recouvre, en fuyant <i>devant</i> lui, l'être le plus propre pour la mort. » [251c8-10]
-------------------------------------	---

§51 L'être pour la mort et la quotidienneté du *Dasein*.

« fuite » (<i>Flucht vor...</i>)	« L'être quotidien pour la mort, en tant qu'échéant, est une constante <i>fuite devant elle</i> . » [254c2]
« échéance » (<i>Verfallen</i>)	« Le <i>Dasein</i> meurt facticement aussi longtemps qu'il existe, mais de prime abord et le plus souvent selon la guise de l'échéance. » [252a0]
« nivelé » (<i>niveliert</i>)	« Le « mourir » est nivelé en un événement survenant qui certes atteint le <i>Dasein</i> , mais n'appartient pourtant proprement à personne. » [253b7-8]
« perversi » (<i>verkehrt</i>)	« Le mourir, qui est essentiellement et ir-représentablement mien, est perversi en un événement publiquement survenant, qui fait encontre au On. » [253b10-11]
« voile » (<i>verhüllt</i>)	« Il (le discours caractéristique) la (la mort) donne comme toujours déjà « effective », donc il voile le caractère de possibilité, et, avec lui, les moments essentiels de l'absoluité et de l'indépassabilité. » [253b12-14] « Elle (la sollicitude des consolateurs) veut le (le « mourant ») ramener au <i>Dasein</i> en l'aidant à voiler encore totalement sa possibilité la plus propre, absolue, d'être. » [253c5-6]

« se perdre » (<i>sich verlieren</i>)	« Avec une pareille équivoque, le <i>Dasein</i> se met en position de se perdre dans le On du point de vue d'un pouvoir-être, propre au Soi-même le plus propre (<i>eigensten</i>). » [253b]
« esquive »	« L'esquive recouvrante (<i>verdeckendes Ausweichen</i>) de la mort gouverne si tenacement la quotidienneté que, dans l'être-l'un-avec-l'autre, les « proches » suggèrent encore souvent justement au « mourant » qu'il échappera à la mort et, par suite, qu'il retournera vers la quotidienneté rassurée du monde de la préoccupation. » [253c1-4]
« consolation »	« Une telle « sollicitude » s'imagine même « consoler » ainsi le « mourant ». » [253c4-5]
« rassurement »	« Le On se préoccupe ainsi d'un <i>constant rassurement sur la mort</i> – d'un rassurement qui, au fond, s'adresse non seulement au « mourant », mais tout aussi bien aux « consolateurs ». »
« inversion » (de l'angoisse en peur / du mourir propre en événement indifférent) « indifférence » « aliénation »	« Or le On prend soin d'inverser cette angoisse en une peur d'un événement qui arrive. L'angoisse rendue équivoque comme peur, de surcroît, passera pour une faiblesse qu'un <i>Dasein</i> sûr de lui-même ne saurait connaître. Ce qui « sied », conformément au décret tacite du On, c'est le calme indifférent face au « fait » que l'on meurt. La formation d'une telle indifférence « supérieure » <i>aliène</i> le <i>Dasein</i> de son pouvoir-être le plus propre, absolu. Or la tentation, le rassurement et l'aliénation caractérisent le mode d'être de l'échéance. » [254b9-c1]
« occultation »	« Que le <i>Dasein</i> propre, facticement, meure à chaque fois toujours déjà, autrement dit qu'il soit dans un être pour sa fin, ce fait, il se l'occulte à lui-même en transformant la mort en « cas » survenant quotidiennement chez les autres, et qui nous est encore plus clairement garanti par le fait que le « On-même », à n'en point douter, « vit » toujours. » [254c4-8]

« affaiblissement » de la certitude	« Car si la quotidienneté en reste à cette concession équivoque de la « certitude » de la mort, c'est afin de mieux l'affaiblir, recouvrant ainsi encore davantage
-------------------------------------	--

« allègement » de l'être-jeté	le mourir, et de s'alléger l'être-jeté dans la mort. » [256a0]
« recul » devant la mort	« Le recul recouvrant devant la mort est <i>incapable</i> , selon son propre sens, d'être <i>authentiquement</i> « certain » - et pourtant il l' <i>est</i> . » [256b1-2]
« méconnaissance » : certitude empirique (faits) de la mort ≠ certitude de la mort comme mode d'être [257d7-8]	« Dans cette détermination « critique » de la certitude de la mort (= certitude « qu' » empirique) et de sa pré-cédence se manifeste d'abord de nouveau la méconnaissance – caractéristique de la quotidienneté – du mode d'être du <i>Dasein</i> et de l'être pour la mort qui lui appartient. » [257d1-3]
« déni »	« On dit : la mort vient certainement, mais provisoirement pas encore. Avec ce « mais », le On dénie à la mort la certitude. » [258b1-2]
« renvoi »	« Celle-ci (la pensée fatigante, oisive de la mort) est renvoyée à « un jour, plus tard » et, cela sous l'invocation de l' « échelle commune ». » [258b6-7]

NOTE

Le vocabulaire que Heidegger emploie pour sa propre entreprise phénoménologique (§7 + remarques diverses in §§ 44 + 45-53) croise/recoupe celui de la vérité et de l'ouverture qu'il attribue à l'être pour la mort authentique.

§ 53 Projet existentiel d'un être authentique pour la mort.

« affaiblissement » « calcul »	« ...néanmoins elle (la rumination de la mort) affaiblit la mort par une volonté calculatrice de disposer d'elle. » [261c6-7]
-----------------------------------	---

§ 54 Le problème de l'attestation d'une possibilité existentielle authentique.

« soustraction » ou « privation » de choix	« Le On a toujours déjà soustrait au <i>Dasein</i> la saisie de ses possibilités d'être. Davantage, le On soustrait au regard [du <i>Dasein</i>] cette soustraction même, silencieusement opérée par lui, de tout <i>choix</i> exprès de ces possibilités. [...] Cette privation de choix, cet entraînement par « personne », où le <i>Dasein</i> s'empêtre dans l'inauthenticité, ne peut être inversé qu'à la condition que le <i>Dasein</i> se ramène proprement de sa perte dans le On vers lui-même. » [268a3-9]
« perte » dans le On	[268a1 ; b1]

§ 57 La conscience comme appel du souci.

« fermeture » de l'être-jeté	« Toutefois, le plus souvent, la tonalité <i>referme</i> l'être-jeté. » [276c5-6]
------------------------------	---

Annexe II

Vocabulaire de Heidegger dans *Sein und Zeit* de l'authenticité et l'« ouverture » (vérité ; Αληθεια) de la mort :

§ 52 L'être quotidien pour la fin et le concept existentiel plein de la mort.

« certitude » / « être-certain » en tant que « tenir pour vrai » et « vérité » en tant qu' « être-découvert » / « ouverture du <i>Dasein</i> »	« Suivant la diversité de l'étant et conformément à la tendance et à la portée directrices de l'ouvrir, la modalité de la vérité, et du même coup de la certitude, se modifie. La présente méditation demeure restreinte à une analyse de l'être-certain vis-à-vis de la mort, qui finalement représente une <i>certitude</i> insigne <i>du DASEIN</i> . » [256] ***
--	--

*** Le vocabulaire que Heidegger emploie pour sa propre entreprise phénoménologique (§7 + remarques diverses in §§ 44 à 53) croise/recoupe celui de la vérité et de l'ouverture qu'il attribue à l'être pour la mort authentique.

§ 53 Projet existentiel d'un être authentique pour la mort.

« dévoilement » et « ouverture » dans le devancement	« Mais l'être pour la possibilité en tant qu'être pour la mort doit se rapporter à <i>elle</i> de telle manière qu'elle se <i>dévoile</i> [nous soulignons] dans cet être et pour lui <i>comme possibilité</i> » [262], voir aussi toutes les occurrences de « dégagement », « ouvrir », « libérer » jusqu'en [266].
« ouverture » et « possibilisation »	« La possibilité la plus propre, absolue et indépassable est <i>certaine</i> . Le mode d'être certain d'elle se détermine à partir de la vérité (ouverture) qui lui correspond. Mais la possibilité certaine de la mort n'ouvre le <i>Dasein</i> comme possibilité qu'en tant que celui-ci, avançant vers elle, <i>possibilise</i> pour soi cette possibilité comme pouvoir-être le plus propre. L'ouverture de la possibilité se fonde dans la possibilisation avançante. » [264].

§ 55 Les fondements ontologico-existentiels de la conscience.

« ouverture » par la conscience	« La conscience ouvre, et elle appartient pour cette raison à l'orbe des phénomènes existentiels qui constituent l'être <i>du Là</i> comme ouverture. » [270]
------------------------------------	---

§ 57 La conscience comme appel du souci.

« ouverture » et « dévoilement » de la <i>Unheimlichkeit</i> par l'angoisse	« L'étrang(èr)eté se <i>dévoile</i> proprement dans dans l'affection fondamentale de l'angoisse, et, en tant que <i>l'ouverture</i> la plus élémentaire du <i>Dasein</i> jeté, elle place son être-au-monde devant le rien du monde, rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre (nous soulignons). »[276]
---	---

§ 60 La structure existentielle du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience.

« ouverture », « vérité » et « résolution »	« La résolution est un mode privilégié de l'ouverture du <i>Dasein</i> (...) Désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu' <i>authentique</i> du <i>Dasein</i> . »[297] et aussi §62 [307] : « Résolu, le <i>Dasein</i> est dévoilé à lui-même dans ce qui lui est à chaque fois son pouvoir-être factice, et cela de telle sorte qu'il <i>est</i> lui-même se dévoiler et cet être-dévoilé. »
--	--

